

N.S. a. LIV n. 1-2

GENNAIO-DICEMBRE 2001

SICVLORVM GYMNASIVM

**RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA**



**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DI CATANIA
2001**

SICVLORUM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Comitato direttivo

Proff. GIUSEPPINA BASTA DONZELLI, BIAGIO LONGHITANO,
PAOLO MANGANARO, NICOLÒ MINEO, SALVATORE S. NIGRO, SALVATORE PRICOCO,
FRANCESCO ROMANO, MARGHERITA SPAMPINATO, MARIA DORA SPADARO

Redazione

ANTONINO M. MILAZZO, SALVATORE CLAUDIO SGROI

N.S. a. LIV n. 1-2

Gennaio-Dicembre 2001

SOMMARIO

ARTICOLI

- D. Bommarito, *Tommaso Schifaldo e il ms. 71.5 della Newberry Library di Chicago: aspetti paleografici e storici* pag. 3
G. Compagnino, *Il logos della poesia in Aristotele* » 43
V. Frătilă, *Il territorio di formazione della lingua e del popolo rumeno. Argomenti linguistici e toponomastici* » 125
N. Mineo, *Leopardi e l' "Inno ai Patriarchi"* » 169
G. Vittone, *Alle radici della bioetica: funzione del soggetto nelle società tecnologicamente avanzate* » 193
H. White, *Filologi moderni ed epigrammi ellenistici* » 223
H. White, *Su due epigrammi ellenistici* » 229

NOTE E DISCUSSIONI

- C. Buenacasa Pérez, *La arquitectura y el arte al servicio de la propaganda del emperador y de la iglesia (siglos IV-V): legislación imperial y postulados cristianos* » 233
F. Ferrari, *La letteratura filosofica di carattere esegetico in Plutarco* » 259
T. Ferro, *Gli scritti religiosi rumeni in alfabeto latino tra XVI e XVIII secolo: autori e destinatari* » 285

SICVLORVM GYMNASIVM

N.S. a. LIV n. 1-2 (2001)



TOMMASO SCHIFALDO E IL MS. 71.5 DELLA NEWBERRY LIBRARY DI CHICAGO: ASPETTI PALEOGRAFICI E STORICI

Scritti inediti e nuove prospettive filologiche per la ricostruzione della vita e delle opere dell'umanista siciliano

Il prof. Paolo Cherchi della University of Chicago ha, tra gli altri, il merito di avere, già da molti anni, riproposto all'attenzione degli studiosi americani di filologia umanistica Tommaso Schifaldo, figura tanto autorevole quanto ancora poco nota del Quattrocento siciliano. Gliene diede occasione l'acquisizione del codice n.ro 71.5 della "Rare Collection" della Newberry Library di Chicago; circostanza che lo stesso Cherchi poneva in rilievo nell'introduzione ad un suo articolo,¹ compreso in una raccolta di studi in onore del compianto prof. Fucilla, dove lo studioso pubblicava un inedito carme bucolico dello Schifaldo e ne elencava tutti gli altri scritti, pure inediti, ivi contenuti. L'intervento del Cherchi, che seguiva di pochi anni il saggio di Guglielmo Bottari,² a distanza di oltre un secolo ormai dallo studio monografico di Giovan Battista Cozzuoli,³ che per primo iniziò una ricerca estensiva e diligente, per quanto incompleta, sullo Schifaldo, ampliava l'orizzonte delle indagini sull'umanista siciliano, prospettando delle ipotesi di lavoro che non sembra siano state finora debitamente recepite ed adeguatamente sviluppate. Solo alcuni anni fa Susan Noakes e Robert Kaster hanno pubblicato il più importante di quegli inediti, il *Libellus de indagacionibus grammaticis*,⁴ sconosciuto

¹ Paolo Cherchi, *Uno smarrito carme bucolico di Tommaso Schifaldo*, in *The Two Hesperias: Literary Studies in honor of Joseph Fucilla*, Madrid 1977, pp. 121-127.

² *Tommaso Schifaldo e il suo commento all'Arte poetica di Orazio*, in *Umanità e Storia: Scritti in onore di Adelchi Attisani*, vol. II, Letteratura e Storia, Messina, 1971, pp. 221-259.

³ G. B. Cozzuoli, *Tommaso Schifaldo, umanista siciliano del sec. XV*, Palermo, 1897.

⁴ *Tommaso Schifaldo's Libellus de Indagationibus grammaticis*, «Umanistica Lovaniensia», XXXII, 1983, pp.107-156. [Da qui in poi *Libellus*]

a tutti gli studiosi del settore.⁵ Tale studio è encomiabile per lo sforzo filologico di lettura e trascrizione del testo e, soprattutto, di ricerca dei luoghi degli antichi autori, citati nel corpo dell'opuscolo dal nostro umanista, a convalida delle sue tesi; vi fa difetto, tuttavia, nella parte introduttiva, sia la cornice storico-cronologica degli avvenimenti e dei personaggi, che ne motivarono l'esecuzione, riscontrabili nell'opera stessa, sia la varia e complessa problematica paleografica che il manoscritto presenta nel suo assieme; aspetti questi che, per altro, erano marginali all'intento degli autori. Da allora la critica non si è più occupata del Marsalese, a quanto ci risulta. Tuttavia, quest'ultima pubblicazione pone in evidenza un aspetto inedito dell'attività del nostro umanista: quello di *grammaticus* e formidabile polemista, difensore dei grandi del tempo passato, studioso dei problemi grammaticali del suo tempo e, per questo, attento esaminatore delle grandi polemiche su tali argomenti ed in special modo del dibattito Valla-Bracciolini.

Il manoscritto in questione merita, inoltre, di essere sottoposto ad una più attenta valutazione, anche perché raccoglie altri scritti non solo di Schifaldo, ma anche del Pontano, del Panormita e di Cesare Zizzo, allievo del nostro umanista e collettore di tutte le carte, come si dirà meglio appresso, ivi compresi tre interessanti incunaboli. Trattasi, perciò, di un codice miscellaneo importante e per la ricostruzione della figura del nostro umanista e per l'ampliamento delle conoscenze su personaggi e testi della filologia umanistica siciliana.

Tommaso Schifaldo fu una personalità tra le più autorevoli e poliedriche del Quattrocento siciliano: la sua attività di teologo, poeta, giudice, oratore, storico, grammatico, precettore, si protrasse per tutta la seconda metà di quel secolo. Si seppe destreggiare con perizia nel campo politico e diplomatico, intessendo contatti e relazioni amichevoli con i più illustri personaggi del tempo, che gli mostrarono molta deferenza e spesso gli concessero pure benefici. Molte sono ancora le ombre e le penombre sulla sua vita: quando nacque e morì quali *studia* frequentò, chi furono i suoi insegnanti, dove svolse la sua attività di precettore, quali e quante opere scrisse. Sono questi quesiti, cui la critica è tenuta a trovare risposte e soluzioni. Il codice della Newberry consente di dare sicuri indirizzi a taluni aspetti di quella

⁵ Cfr. A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, Panormi 1707-14, II, p. 263, dove sono elencati i titoli delle opere attribuite allo Schifaldo, a cui costantemente fanno riferimento gli studiosi. Per la bibliografia sullo Schifaldo, rimandiamo alla esauriente lista di Bottari, *Tommaso Schifaldo e il suo commento...*, p. 226, nota 11.

varia problematica, di illuminare i contorni ancora evanescenti della sua figura, di mettere a fuoco la sua molteplice attività.

Il proposito di questo studio è circoscritto al chiarimento dell'appartenenza del codice, a farne un'accurata descrizione, a trascrivere in apposite appendici gli inediti, a identificare personaggi coevi allo Schifaldo e vicende storiche che direttamente o indirettamente gli sono collegabili, ad ampliare e rettificare alcuni dati della sua vita, che gli studiosi ritenevano acquisiti e certi. La trascrizione di alcuni scritti di Zizzo e talune osservazioni sulla sua figura sono state dettate dalla rilevanza storica e paleografica del loro contenuto in rapporto all'arricchimento del campo delle ricerche sul nostro umanista.

Aspetti paleografici

Il manoscritto in questione,⁶ è, come già si accennava, una raccolta miscellanea di scritti e di incunaboli, assemblati, a quanto risulta dai primi versi della prima pagina del codice, da Cesare Zizzo, allievo di Tommaso Schifaldo. Zizzo dedica quel componimento al libraio napoletano Francesco Palumbo, di cui esalta l'amicizia e le virtù.⁷ Questi doveva rilegargli tutte le carte e miniarne gli *incipit*, per cui erano stati lasciati gli appositi spazi ai margini dei fogli. Distinguibili sono tre tipi di scrittura corsiva umanistica, tre mani diverse: quella dello Zizzo dal *ductus* molto fluido ed elegante, che noi indicheremo *mano A*, riscontrabile nella lettera dello stesso al maestro, nel *De viris illustribus ordinis*

⁶ Cartaceo, composto da nove quaternioni. La copertina è originale, sul dorso compare la scritta su targhetta bianca: *G. Plinij juniores historia* 74; all'interno della copertina è visibile lo spago principale incerato che collega tutti gli altri spaghi secondari delle varie carte; essa misura mm. 200 × 130, i fogli mm. 180 × 120, rigatura a punta di piombo. Sui margini delle carte non appare alcuna numerazione originale; quella a matita è recente. Per la necessità di indicare l'esatta ubicazione dei titoli degli scritti, si farà uso della numerazione tradizionale dei fogli, tralasciando di includere nel computo le pagine degli incunaboli. La filigrana è di tre tipi diversi; ai fogli 4 e 5 una coppa, al f. 9 una stella a forma di margherita, a sei punte, innalzantesi dal dito medio di una mano. La stessa appare ai ff. 11, 136 e 141, mentre l'impressione di un gallo è visibile sulla parte inferiore dei ff. 101 e 102, che fanno parte delle carte contenenti scritti del Pontano. Alcune carte sono in bianco: 2v, 5v, 6r, 8v, 12v, 63r-64v, 98v-102v, 139r-141v.

⁷ Sull'identità e attività del Palumbo non si hanno notizie; il nome di famiglia si collega ad una tradizione libraria che arriva fino ai nostri giorni; ne sono esempi l'editore Palumbo a Palermo e la casa editrice Palombo a Napoli.

praedicatorum, nel *Carmen lyricum*, nei versi elegiaci del distico, tetrastico e decastico; lo si deduce dal raffronto di questa scrittura con il carme ad Andrea Loredano, trascritto in appendice n.ro 5, dove si riscontrano correzioni d'autore. La seconda, *mano B*, ritengo che sia la scrittura originale dello Schifaldo, da identificare soltanto nell'*Oratio de laudibus justitiae*; qui il *ductus* appare più ampio e sicuro, le lettere più marcate ed incise che non la scrittura di Zizzo. Le righe delle carte della *mano B* sono sempre 20, mentre quelle dell'allievo variano da 22 a 24, ma sono 36 soltanto nel fol. 1v, quello della lettera al suo precettore.

Non è improbabile che lo Schifaldo stesso abbia trascritto la sua *Oratio* per lo scolaro che mostrava venerazione per lui e che fino a tarda età gli fu devoto, come risulta dalla lettera che riportiamo in appendice. Il terzo tipo di scrittura, la *mano C*, trascrive alcune elegie del Pontano; si tratta di una grafia del tutto diversa dalle precedenti, alquanto nervosa nel suo assieme, non elegante come le altre due, con lettere inclinate verso la destra dei fogli.

Ed ecco la descrizione del manoscritto, effettuata pure cursoriamente da P.O. Kristeller:⁸

F. 1r: i quattro distici elegiaci dello Zizzo al libraio Palumbo (Appendice 1). Sulla parte alta di questo primo foglio si intravede appena la scritta: *Caesar Zizzus pro Francisco Palumbo librario*. Alla fine dei distici si legge a caratteri più piccoli: *Franciscus Palumbus librarius seu biblyopola neapolitanus*. Segue, al centro del foglio, tra trattini di penna terminanti con un asterisco, sul margine di sinistra, la scritta: *procul Epistolae Magni Turci infra*, chiaro riferimento al secondo incunabolo del codice. Questa scrittura, che è tardo settecentesca, si riscontra sulla parte inferiore della prima pagina, in una riga di sapore apoftegmatico: «qui jacet in humili non habet unde cadat» e ancora in cima al foglio 139r, dove trovasi scritto un *Salamonis dictum*, epigramma sulle quattro vie più difficili della vita. Sulla parte bassa di questo primo foglio, sempre sul *recto*, lo Zizzo trascrisse una sua ottava in siciliano di chiara intonazione a temi della Scuola poetica siciliana ed in particolare di Cielo d'Alcamo (Appendice 2), nel cui terzo e quarto verso appaiono correzioni d'autore.

Ff. 1v-2r: lettera dello Zizzo a Schifaldo: *Schifaldo viro praestanti et suo praeceptoris Caesar Zizzus* (Appendice 3).

F. 2r: *Exhortatio ad iuvenes de eiusdem Schifaldi laudibus per Caesarem* (Appendice 4).

⁸ P.O. Kristeller, *Iter Italicum*, London-Leiden 1989, V, p. 244 a, b.

F. 2v: in bianco.

Ff. 3r-5r: *Bucolicum Carmen Schifaldi vatis et Theologiae professoris; Ecloga, Menalca, Meris*, di mano dello Zizzo.⁹

Ff. 5v-6r: in bianco.

Ff. 6v-8r: *Per Caesarem Zizzum carmen sapphicum ad Andream Loridanum Venetum et virum primum, cuius laudes et gesta uxorisque Mariae praestantissimae concelebrat* (Appendice 5); vi si notano correzioni d'autore ai versi 1, 2, 4, della I strofe, al verso 1 della II strofe, al verso 2 della XI strofe, al verso 1 della XIV strofe.

Ff. 8v-12v: in bianco. Di seguito al foglio 12v trovasi il primo incunabolo: *C. Plinii Secundi Junioris Liber illustrium virorum incipit*. Si tratta di una delle tante opere sui personaggi dell'antica Roma allora ricorrenti su manoscritti medioevali e data alle stampe, erroneamente attribuita a Plinio il Giovane. Il libercolo è copiosamente annotato con postille marginali e interlineari; il che fa pensare che dovette essere un testo di largo uso negli *studia* dell'epoca, certamente molto caro a Zizzo, se lo troviamo inserito tra gli altri scritti, altrettanto preziosi, del suo maestro, del Pontano e dei suoi. Il *recto* di ciascuna pagina di quest'incunabolo è numerato a penna, da 1 a 16, con un totale di 32 facciate a stampa. A chiusura si legge pure la data «Venetiis MCCCCLXXXV». Più sotto Cesare Zizzo scrive un epitaffio: «Epithafium Magni Pompei: Templi pondus erat parva quae clauditur urna».

Seguono due fogli non facenti parte dell'incunabolo, che enumeriamo 13 e 14; in essi è contenuto un indice alfabetico dei nomi, redatto per mano dello stesso Zizzo. Il secondo incunabolo, che segue immediatamente il primo, porta il titolo: *Laudini Equitis Hierosolimitani ad Francinum Beltrandum comitem in epistolas Magni Turci praefatio*. Il libercolo ha numerazione I a XX, solo sul *recto* per un totale di quaranta facciate a stampa. Da XXr a XXv segue l'indice delle novanta lettere, pure a numeri romani. Di seguito, nella stessa pagina, una strofe di Antonio Beccadelli, detto il Panormita: *Hermafrodita per D. An. Panormitanum, carmen tetrasticum*.

Ff. 15r-50r: la mano A trascrive il *De viris illustribus ordinis praedicatorum* con la seguente dedica: «Ad excellentissimae auctoritatis virum Oliverium Caraphum Neapolitanum, Episcopum, Cardinalem

⁹ La pubblicazione di questi versi ad opera di P. Cherchi, amplia la bucolica, di cui Cozzuoli aveva già pubblicato un frammento; cfr. Cozzuoli, *Tommaso Schifaldo...*, pp. 40-41 e Cherchi, *Un carme inedito...*, pp. 121-123; si veda pure G. Sammartano, *Umanisti marsalesi: Tommaso Schifaldo e V. Colocausio*, Marsala 1969, pp. 17-21, che, tuttavia, non fa che riecheggiare quanto già pubblicato da Cozzuoli.

titulo Sabiniensem totius ordinis praedicatorum Protectorem de viribus illustribus eiusdem ordinis per Schifaldum Sacrae Theologiae professorem et Vatem, praefatae religionis fratrem». Dallo studio comparativo tra il testo curato da Cozzucli e quello del nostro manoscritto si evince la necessità di una revisione e riedizione di quest'opera; dal confronto infatti emergono varianti di rilievo, che consentono di eliminare aspetti sintatticamente e logicamente oscuri di alcuni passi dell'edizione di Cozzucli.

Ff. 50r-55v: la *mano B* trascrive la *Oratio de laudibus iustitiae* (Appendice 6): probabile originale o copia autografa dell'orazione pronunciata dallo Schifaldo nel 1489, in occasione del suo insediamento ad Inquisitore di Sicilia.

F. 56 in bianco.

Ff. 57r-59v: lettera a Ferdinando Acugna, vicerè di Sicilia, con il seguente *incipit*: «Schifaldus Theologiae professor et laurea donatus Domino Ferdinando Acugno Siciliae proregi benignissimo illustrissimoque salutem» (Appendice 7), *mano A*.

Ff. 60r-62v: 13 epistole di imitazione classica, ciceroniana.

Ff. 63r-64v: in bianco.

Ff. 65r-90v: la *mano C* trascrive il *De amoribus* di G. Pontano.

Ff. 90v-93r: la medesima grafia riporta il *Pruritus* del Pontano.

Ff. 93r-95v: ancora la *mano C* trascrive elegie e un distico del Pontano.

Ff. 96r-98r: altra elegia del Pontano sempre per *mano C*.

Ff. 98v-102v: in bianco. Segue il terzo incunabolo: *Elegantissima oratio habita per excellentissimum Rhodoricum de Sancta Ella Hispanum coram Sixto IIII Pontifici Maximo in magna cardinalium praelatorumque frequentia in die Parasceve A. D. MCCCCLXXVII, feliciter*. L'orazione occupa 8 pagine non numerate per un totale di quindici facciate; due postille interlineari alle pagine 4 e 5.

Ff. 103r-136v: *Libellus cuius index de indagationibus grammaticis per Magistrum Thomam Schifaldum theologiae professorem et vatem laurea donatum ad illustrem et generosum virum D. Aloysium Rocquisensem*, per *mano A*, pubblicato, da Noakes-Kaster, come già detto.

F. 137r: un tetrastico, un decastico e un distico (Appendice 8), trascritti da Zizzo.

Ff. 137v-138v: «Carmen lyricum cuius index est triumphus de victoria portae Bethycae, quam vulgo Granatam appellant, per eundem Schifaldum» (Appendice 9) per *mano A*.

F. 139r: sul vertice, un epigramma, intitolato *dictum Salamonis* di mano tardo settecentesca, come già detto.

Ff. 139v-141v: in bianco.

F. 142 incollato alla copertina.

Gli inediti dello Schifaldo

Essi sono: 1. Lettera a Ferdinando Acugna.

2. Oratio de laudibus justitiae

3. Carmen lyricum.

4. tetrastico, Decastico, Distico.

1. La lettera all' Acugna è un piccolo gioiello di stile della letteratura latina del Quattrocento. Lo Schifaldo vi sostiene che la natura, per impulso divino, ha riposto nella struttura complessa dell'organismo umano arcane leggi, che difficilmente possono essere comprese nella loro profondità e totalità dalla mente umana, anche la più esperta. L'umanista esemplifica questa premessa con il racconto di un evento prodigioso occorso ad un certo Simone, suo amico, a Trapani, dove egli allora insegnava *publico stipendio*; di quell'episodio egli è testimone oculare. Simone, alla notizia dell'uccisione del nipote Bernardino, che egli amava come un figlio, in un agguato teso da bande tunisine, è talmente scosso che cade a terra privo di sensi e perde la parola. I medici, non solo Trapanesi, ma anche Palermitani, chiamati al suo capezzale, non sanno dare spiegazione al caso; nessuna luce viene neppure dalla consultazione di codici di medicina arabi ed ebraici. Disperando dell'aiuto umano, Simone si rivolge a quello divino: un buon mattino si reca alla chiesa di Maria Nunziata, fuori le mura della città e qui prega nella cappella del beato Alberto ericino, fa scorrere dell'acqua sul suo capo e ne beve. Sulla via del ritorno, Simone, tra violentissimi starnuti, riacquista la parola. Lo Schifaldo spiega quel portento con l'intervento di Dio, il quale per un suo imperscrutabile disegno si serve dei suoi santi e della stessa natura per ridare all'uomo quanto aveva tolto.

La lettera fu scritta nella prima metà del 1492. Il 28 febbraio 1489 Ferdinando Acugna, qualche mese dopo la sua elezione, annunziata a Valladolid il 6 ottobre 1488, entrò in Sicilia in qualità di vicerè del regno, succedendo a Gaspare de Spes,¹⁰ odiato da tutti, perché, pes-

¹⁰ Si legga V. Di Blasi, *Storia cronologica dei Vicerè, Luogotenenti e Presidenti del Regno di Sicilia*, Palermo 1842, pp. 123-129 e *Storia del Regno di Sicilia*, Palermo, 1863, II, pp. 672-677. Dell'Acugna tratta pure F. Giunta, s.v. in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma 1960, vol. 1, p. 210.

simo amministratore. Morì il 2 dicembre 1494 e fu sepolto in una tomba marmorea fatta erigere dalla moglie Maria d'Avila nella cattedrale di Catania.¹¹ La conoscenza e l'amicizia tra lo Schifaldo e l'Acugna erano già solide il 7 aprile del 1491, quando questi con decreto ingiungeva ai nobili di Marsala di aumentare il salario "ad unci sei" a "mastro Thomasi", il quale lamentava che gli introiti «deductis oneribus ordinariis et aliis debite deducendis», non erano bastanti a vivere.¹² Che l'amicizia tra i due fosse già sorta sulla base di rapporti letterari, traspare dalla introduzione della lettera in questione, dove il Marsalese afferma: «Quare quom te, prorex prope divine, egregio ingenio praeditum et litteris penitus deditum experimento jampridem cognoverim...».

È probabile, pertanto, che la missiva sia stata scritta nella prima metà del 1492. Tale datazione, sebbene l'episodio occorse alcuni anni prima, è sostenibile per un altro dato che emerge dal contesto della lettera stessa: l'esistenza in Marsala di una comunità ebraica non ancora colpita dall'ingiunzione del re di evacuare i territori del regno. Ferdinando il Cattolico promulgò il decreto di espulsione degli Ebrei il 31 marzo 1492 per la Spagna e la Sardegna, esteso il 18 giugno dello stesso anno a Palermo e alla Sicilia.¹³ L'Acugna ne differì l'esecuzione fino al gennaio del 1493, poi dovette cedere alle pressioni. Che la tempesta di quel bando non si fosse ancora abbattuta sugli Ebrei, lo si ricava da quanto l'autore afferma a proposito della consultazione dei medici sul caso clinico di Simone: «quendam medicum iudaicae sectae, hominem acutissimi ingenii et medicinae dogmatibus praeditum accersiri [sic!] feci». Di tali fatti nessuna eco si sente nella lettera dello Schifaldo. Il documento ha importanza storica, inoltre, per altre due notizie, che contribuiscono a ricostruire i dati biografici del nostro uma-

¹¹ G. Ardizzoni, *Sulla costruzione dell'ancona nella cappella di S. Agata nella cattedrale di Catania, ritenuta sinora d'ignota origine*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», IV (1918) pp. 224-238. Cenni particolareggiati sull'argomento sono dati pure da G. Paternò Castello, *Il Mausoleo del vicerè Don Ferdinando De Acugna*, in «Archivio Storico per la Sic. Orientale» A. IV, 1907, pp. 125-134.

¹² Archivio di Stato di Palermo, Registro 138 del Protonotaro del Regno, a. 1490-91, f. 229; si veda pure Cozzucoli, *Tommaso Schifaldo...*, pp. 141-142.

¹³ Pregevole ancora su tale questione il saggio di Isidoro La Lumia, *Gli Ebrei siciliani*, «Nuova Antologia», s. 4 (1867), pp. 405-436, poi in *Storie Siciliane*, Palermo 1882, pp. 512-547. Su tale argomento convincente appare il lavoro di L. Trasselli, *Sull'espulsione degli Ebrei dalla Sicilia*, in «Università di Palermo. Annali della Facoltà di Economia e Commercio», VIII (1954), pp. 129-151.

nista; la prima riguarda il luogo di nascita: «Ego vero, qui eodem Simone ob animi sui dotes familiariter utor, quom Lilybeum, unde ego oriundus sum, forte peterem...». Si ha qui un'ulteriore conferma che la sua città d'origine è Marsala, questione tanto dibattuta tra i filologi locali alla fine del 1800. La seconda testimonianza concerne il suo insegnamento pubblico a Trapani, evento del tutto inedito finora: «Ego enim Lilybeo Drepanum reversus, ubi publico salario honestatus praecipio...». Donde pure la conclusione che questa sua attività a Trapani debba essersi prolungata oltre il 1492, a continuazione dei periodi messinese, palermitano e marsalese. Tale circostanza ci viene confermata per altra fonte, che indirettamente riguarda il nostro Tommaso: una lettera scritta da un certo Pietro Angelo, studente a Roma ad un suo amico di nome Matteo, il quale seguiva a Trapani le lezioni dello Schifaldo, iniziativa che del resto lo scrivente loda: «...cum...his proxime diebus mihi renuntiatum esset te Drepani trahere moram atque sub praestantissimo vate Thoma Schifaldo litteris indulgere...».¹⁴

2. *Oratio de laudibus iustitiae officioque iudicis in genere demonstrativo.*

Questa orazione fu molto probabilmente composta per la cerimonia inaugurale del suo insediamento a Inquisitore di Sicilia.¹⁵ Ne fa fede la parte introduttiva: «Etsi saepe antehac magnae amplitudinis viri hoc dicendi munere [munus], quod quidem ego hodierno die sum aggressus, complures summa cum doctrina et ingenii foelicitate tum auctoritate viri eleganter inierint, tamen eorum sectatus vestigia, *hac eadem sede potitus*, sanctissimi juris legumque praeconia... in medium afferre». L'oratore vive l'importanza del momento con grande intensità emotiva; traspare in questo preludio l'orgoglio di chi si appresta a calcare le orme di grandi predecessori, distintisi per autorità e dottrina nello svolgimento di mansioni così elevate.

I temi del discorso sono chiari fin dall'inizio: celebrare le lodi

¹⁴ Vedasi Ms. 5.10, f. 150v. della Biblioteca Angelica di Roma. Cfr. F. Novati, *Gli scolari romani nei sec. XIV e XV*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», II (1883), p. 135, il quale pone la data della lettera tra il 1470 e il 1480, avvalendosi della citazione del Porcelio nei versi che Pietro Angelo compone contro gli studenti romani per la condotta indecorosa verso l'illustre professore dello studio romano. Tale data è, pertanto, erronea e deve essere spostata a dopo il 1480.

¹⁵ Per la documentazione bibliografica relativa alle fonti che riportano tale carica ricoperta dallo Schifaldo, cfr. Cozzucchi, *Tommaso Schifaldo...*, pp. 21-22.

Oratio de laudibus iustitiae officiorum
 iudicis in genere demonstrans
 Etsi si quae antea magna amplitudinis viri
 hoc dicendi munusce quidem ego hactenus
 dum sum aggressus complures summa in de
 oratione et ingenii felicitate non auctoritate
 viri relictis... ita in eorum ego scripsit
 iustitia, hoc eadem de potius sanctissimi
 iuris. Legimus praesentia paucis in meam
 afferre duxi. Hoc enim in primis facere
 consilio mihi fuit. Deinde quae sunt iudicial
 cuius rei lex eloquatur officia explicare
 constitui, quoniam aeterna humanarum principum
 morales ipsi amine paulo distantes ne
 lege dimittant recti moris et rationis
 saltem nullo civili cultu praediti in iustitia
 atque feruntur quod humanis mores sectati nulli
 se se bonis actibus exercentur. Ingenuo pro
 quodnam quod ulla lege rectum quoniam
 colebat. Disciplinam vero recte vivendi

F. 50r – Probabile autografo dello Schifaldo: oratio pronunciata in occasione del suo insediamento come Inquisitore di Sicilia.

della giustizia e mettere a fuoco la figura del giudice e i suoi doveri nella società. L'oratore sviluppa il primo tema trattando delle condizioni della giustizia a partire dalla preistoria e citando dalla storia greco-romana esempi atti a convalidare l'assunto che solo la santità e la stabilità delle leggi danno armonia alla convivenza civile. Egli esprime il suo convincimento che nella storia delle civiltà è sempre viva la continuità di sforzi tesi a vigilare e custodire la giustizia, «ut a recta vivendi ratione nemo impune diverteret».

Il secondo argomento, la funzione del giudice nella società, occupa un più ampio sviluppo. Il giudice deve essere «... alieni boni custos... medius et mediator, virtus», che sta sempre «in medio». Data questa sua importanza, egli non deve essere mai torturato o posto in prigione, perché, la sua autorità deriva direttamente «ab eo qui unicus reipublicae princeps habetur». Il giudice per tutelare «hominum coetum iure congregatorum» deve poter decidere non solo la condanna a morte, se necessario, perché, «fas est male viventibus vitam adimere» per garantire la stabilità della comunità civile, ma anche l'assoluzione ed il rilascio del reo che implora perdono. Egli è, inoltre, arbitro nell'amministrare la giustizia commutativa, che riguarda la complessa e varia attività dei singoli nei loro rapporti individuali e quella distributiva, che concerne la complessità del vivere civile e sociale; la prima serve al controllo degli istinti del singolo, la seconda coinvolge i meccanismi della tutela giuridica della convivenza umana. Per impulso della giustizia commutativa le società hanno formato le leggi e i giudizi, forme di civiltà pienamente rispettate nel passato e trasmesse alle future generazioni col messaggio del loro assoluto rispetto. L'oratore, pertanto, cita l'esempio di Bruto Collatino, il quale uccide con le proprie mani il figlio, che trama la ricostituzione della tirannide in Roma, dopo la cacciata dei Tarquini, tradendo gli ideali della Repubblica. Egli, inoltre, fa riferimento a Licurgo, il quale, presentate le nuove leggi agli Spartani, decide di andare in esilio, non dopo aver fatto giurare i suoi concittadini di non cambiarle se non dopo il suo ritorno. Il grande Lacedemone si ritira a Coa, vi muore e le sue ossa, per suo ordine, vengono disseminate in mare per paura che, ricondotte in patria, gli Spartani potessero cambiare le leggi. «Le leggi — Schifaldo asserisce — sono santissime ed eterne, senza ombra di deroga alcuna. Il giudice deve essere tal quale lo vuole il diritto, di cui deve essere anima. Sue doti distintive debbono, perciò, essere prudenza, forza ed integrità. Egli deve spesso sapersi opporre «forti invictoque animo» al truculento aspetto e al minaccioso sguardo dei nobili e dei potenti». Egli conclude rifacendosi all'autorità di Cicerone, il quale stimava ottimo quel giudice che fosse

capace di chiarire gli enigmi e le oscurità delle leggi, ricreando il cammino percorso dal legislatore. A questo ideale di giudice il nostro umanista intende ispirare la sua futura attività.

Riteniamo che questo sia uno scritto importante, non solo perché, comprova che egli fu inquisitore, ma anche perché, rivela un aspetto poco noto, quello di studioso di diritto, di cui i documenti del tempo non fanno alcun cenno, insistendo essi sui titoli di teologo e poeta laureato. Pensiamo invero che lo Schifaldo dovette conseguire pure la laurea *utroque jure*, e cioè in diritto civile e canonico, probabilmente a Bologna, come vedremo in seguito. Resta il fatto che due tra i suoi più affezionati scolari Gian Giacomo Adria e Cesare Zizzo, ne esaltano la dottrina giuridica e l'abilità oratoria.¹⁶ L'orazione ha pure una rilevanza storica, perché, costituisce un documento del pensiero del tempo sul problema della giustizia, sull'importanza delle leggi nella società e sulla deontologia del magistrato.

3. *Carmen lyricum*

In strofe saffica, fu composto in occasione della conquista di Granada. Il 6 gennaio 1492 cadeva quest'ultimo baluardo di resistenza araba, che tenacemente si opponeva a Ferdinando il cattolico, il quale già da tempo vagheggiava l'unificazione della Castiglia. La guerra contro gli emirati era stata durissima nella Sierra Nevada; dapprima cadde Malaga (1487), poi Baza (1489) e Almaria (1490), infine Granada. Ferdinando e Isabella entrarono nella città e vi celebrarono il trionfo, che le cronache del tempo descrissero nei minimi dettagli. Ovunque si allestirono celebrazioni che assunsero le forme di spettacoli carnascialeschi.¹⁷ Lo Schifaldo doveva trovarsi a Marsala o

¹⁶ Cfr. G. Giacomo Adria, *De valle Mazariae et Siciliae laudibus*, Ms. Qq C, 85v. della Biblioteca Comunale di Palermo; Zizzo, Appendice 3, p. 25 e Appendice 4. Per altri cenni biografici e bibliografici sull'Adria si legga R. Zapperi, s. v. in *Dizionario Biografico degli Italiani...* vol. 1, p. 307.

¹⁷ Vedasi Irving Washington, *A Chronical of the Conquest of Granata*, London, 1829, II, pp. 297-301, dove si legge una dettagliata descrizione del trionfo. Sembra che l'autore abbia fatto uso di una cronaca del tempo, di cui fu molto avaro di dati paleografici. Dettagliati festeggiamenti sono descritti pure in Caroli Verardi, *Bethicae et Granatae obsidio, victoria et triumphus et de insulis nuper inventis*, Basileae, 1494 in Coll. Ayer 107.56 della Newberry Library di Chicago, specialmente ai ff. 1v, 2r e 29r, in cui sono illustrati alcuni *leticiae signa*, richiesti da Innocenzo VIII: funzioni sacre, luminarie, corse a cavallo, lotte arabesche e pubbliche rappresentazioni.

a Trapani. Il carne va collocato in tale atmosfera di euforia; ne sono assenti, tuttavia, gli echi parossistici delle celebrazioni del tempo; vi traspare invece un'atmosfera di solennità, gioia e soddisfazione per la vittoria del re di Spagna e l'affermazione del mondo cristiano; c'è pure l'augurio al sovrano, pio e saggio, di potere rafforzare ed espandere la religione cristiana. Il carne è cadenzato sullo stesso ritmo ispirato delle strofi saffiche dell' inno a S. Caterina, di cui riflette l'intima spiritualità e la giuliva solennità.¹⁸

4. Il tetrastico fu composto a conclusione del *Libellus de indagationibus grammaticis*: l'autore a quei versi affida un messaggio e cioè che il suo opuscolo rimarrà dopo la sua morte a perpetuare il suo nome: «[...] Schifaldum vatem non potuisse mori» Segue poi il decastico, che potrebbe considerarsi come un epitaffio a se stesso sempre in distici elegiaci: vi prevale il tema, tanto caro al nostro umanista, dell'immortalità ed eternità che solo le lettere possono dare; la parte migliore di sé, sfuggirà al sarcofago.¹⁹ Il distico esalta il valore della virtù che rimane eterno, mentre i beni acquisiti dalla fortuna sono fugaci e passeggeri, come lo scorrere delle acque di un fiume.

Aspetti storico cronologici del *Libellus de indagationibus grammaticis* e del *De viris illustribus*

Qualche precisazione è necessaria, a questo punto, sul *Libellus* ed in particolare sulla sua data di composizione e sull'identificazione di Aloysius Rocquisensis, cui nel proemio l'autore dedica l'operetta. Per quanto concerne la data di composizione è assodato che il Marsalese scrisse l'opuscolo attorno al periodo in cui fu professore a Messina; lo afferma nella dedica a Luigi Requesens (Aloysius Rocquisensis), figlio di Bernardo, discendente da nobile famiglia catalana: «[...] quare

¹⁸ Per una lettura di questo inno e il rammarico dello Schifaldo per l'attribuzione di quei versi al papa Pio II, il dotto umanista Enea Silvio Piccolomini, vedasi Cozzucchi, *Tommaso Schifaldo...* pp. 44-46, riportato pure in Sammartano, *Umanisti marsalesi...*, p. 28.

¹⁹ I medesimi temi si riscontrano nell'epitaffio composto in onore del poeta morrealese Giovanni Naso; cfr. Adria, *De valle Mazariae...*, f. 209r, riportato pure da Cozzucchi, *Tommaso Schifaldo...*, p. 141 e Sammartano, *Umanisti marsalesi...*, pp. 21-22.

cum saepe alias tum vel maxime hoc tempore, quom Messanae, quae nobilissima est Siciliae civitas, publico salario honestatus publice praeciperem et grammaticorum tum veterum tum recentium commentarios lectitarem». ²⁰ Questo periodo messinese deve collocare prima del 1469, anno in cui risulta documentato che, per intervento del vicerè Ximenes de Urrea, egli fu chiamato ad insegnare presso lo studio di Palermo. ²¹ Tale ipotesi di datazione ci viene confermata per altra via: la presenza dei Requesens a Marsala e per un lungo periodo. Alcune fonti indicano in Bernardo de Requesens il fondatore della casa dei principi di Pantelleria, ²² eletto pure vicerè di Sicilia nel 1463. Nell'Archivio Reale di Valencia esiste una esecutoria del 26 Agosto 1467, da cui risulta che la baronia di Marsala fu assegnata a Bernardo de Requesens. ²³ Il figlio Luigi, due anni dopo, nel 1469, acquista la baronia di Marsala con un pagamento di 9500 libbre barcellonesi a Giovanni II, padre di Ferdinando il Cattolico. ²⁴

Sembra, quindi, verosimile che l'amicizia tra lo Schifaldo e i Requesens sorse negli anni che vanno dall'elezione di Bernardo a vicerè all'assegnazione di Marsala a loro baronia, e cioè tra il 1465 e il 1468. Il *Libellus* va datato proprio in quegli anni, più verso la fine di quel triennio che verso gli inizi. Di Luigi il Marsalese dovette essere a lungo amico, perché, da un altro documento del 1477 si ricava che il nobile spagnolo era in possesso del porto di Marsala, considerato dal re di Spagna fonte di buone entrate: il sovrano lamentava il ritardo della quota spettantegli e se ne rammaricava col vicerè, ²⁵ nella lista dei portulani morosi, elencata dal re, compare il nome di Luigi, in possesso del porto di Marsala. È da escludere una data anteriore, perché, lo Schifaldo compose il *Libellus*, quando Lorenzo Valla, contro cui scaglia un veemente attacco circa i suoi metodi di

²⁰ Noakes-Kaster, *Libellus*..., p. 117.

²¹ Cfr. Cozzucli, *Tommaso Schifaldo*..., p. 19. Bottari, *Schifaldo e il suo commento*..., p. 227, pone giustamente il periodo messinese tra il 1460 ed il 1469, riferendosi alla biografia di Tommaso Scalanio descritta nel *De viris illustribus*, in cui l'autore accenna a tale sua permanenza nello studio di Messina in qualità di professore «publico salario honestatus».

²² Si veda J. Vicens Vives, *Fernando el Católico, príncipe de Aragón, rey de Sicilia* (1458-1478), Madrid 1952, p. 76 e specialmente nota 10.

²³ Cfr. Archivo de la Corona di Aragon 3.486, 34.

²⁴ Vedasi J.V. Vives, *Fernando el Católico*..., p. 192.

²⁵ Cfr. Ms. Qq G 10, f. 415 della Biblioteca Comunale di Palermo, contenente diplomi e bolle dal 1416 al 1857; cfr. J.V. Vives, *Fernando el Católico*..., pp. 469-470.

ricerca grammaticale inaccettabili per lui, era già morto, e cioè dopo il 1457. Lo si deduce da due passi dello stesso *Libellus*, quando a conclusione della sua disamina afferma che non intende offendere un così alto personaggio, ma perché, i posteri sappiano «[...] hominem eum fuisse et oberrare ut ceteri omnino potuisse»²⁶ e inoltre: «Igitur non omnia lectitare et lectitata meminisse is potuit, qui de omnibus facile disputavit».²⁷ Qui la *consecutio temporum* è spia sicura che il Valla non è vivo, quando l'autore scrive.

Una precisazione, inoltre, è necessaria sulla data compositiva del *De viris illustribus*. Secondo Cozzucli il nostro umanista avrebbe composto l'opera verso il 1480, argomentando che, quando l'autore delinea la vita di Pietro Ransano, costui era ancora vivo ed era già stato eletto vescovo proprio in quell'anno; da qui la conclusione che lo Schifaldo abbia scritto il suo lavoro verso il 1480.²⁸ Tale ipotesi non è accettabile, perché, in quell'anno l'opera non era ancora stata iniziata. Lo si arguisce da quanto il Marsalese asserisce nel *De viris illustribus* su Salvo Cassetta, palermitano, inquisitore generale di Sicilia nel 1466, già vicario generale dei Domenicani e poi generale il 9 giugno 1481. Eletto cardinale e legato pontificio, inviato in Germania per sedare alcuni dissensi sorti nell'ambito dei conventi del suo ordine, istituì la carica di cardinale protettore dell'ordine nella persona di Oliviero Carafa il 1 agosto 1482. Partito per Basilea, il Cassetta fa opera di persuasione e ritorna a Roma, dove muore il 15 settembre 1483. Quando lo Schifaldo scrive il Cassetta era già morto; così egli asserisce in proposito: «[...] unde Romam rediens sanctos Syxti pedes (ita ut fit) deosculatus et domum reductus in morbum incidit. Quo quidem brevi extinctus extitit, cuius obitus moerorem sanctissimus papa suis verbis testatus est».²⁹ Sappiamo, inoltre, che il Carafa rinunciò all'arcivescovado di Napoli il 20 settembre 1484 a favore del fratello Alessandro.³⁰ Siccome nella dedica proemiale dell'opera il Marsalese, attentissimo alle titolature di un così alto prelato, protettore del suo

²⁶ Noakes-Kaster, *Libellus*..., p. 152.

²⁷ *Ibidem*..., p. 154.

²⁸ Cozzucli, *Tommaso Schifaldo*..., p. 84. Risulta, tuttavia, accertato che il Ransano fu eletto vescovo di Lucera il 23 Settembre 1476, secondo la bolla pontificia in *Arch. Apostol.*, lib. CXII, f. 4; si veda a proposito F. A. Termini, *Pietro Ransano, umanista palermitano del sec. XV*, Palermo 1915, p. 65, nota 3.

²⁹ Termini, *Pietro Ransano*..., p. 69.

³⁰ Cfr. F. Petrucci, s.v. *Carafa Olivero* in *Dizionario biografico degli Italiani*..., vol. 19, pp. 588-596 e specialmente a p. 596.

ordine, menziona del Carafa anche il titolo di *cardinalem neapolitanum*, concludiamo che l'opuscolo fu iniziato nel 1483 e completato dopo il Settembre del 1484 e non nel 1480, come sosteneva Cozzucchi.

Il problema cronologico delle date di nascita e morte dello Schifaldo. Cesare Zizzo. Osservazioni finali

Un'altra questione da chiarire ancora è la data di nascita stabilita da Cozzucchi e quindi anche la data di morte. Si deve dubitare del 1430, la data di nascita ipotizzata da Cozzucchi e accettata per lo più dagli studiosi. Cozzucchi fondava la sua argomentazione su quanto lo Schifaldo asserisce nel *De viris illustribus*, a proposito di Pietro Geremia, che «pene puer saecularis» vide di persona il beato e ne ascoltò le prediche a Catania, quando l'università era ai suoi primordi.³¹ E siccome la data ufficiale della sua fondazione è il 1444, l'autore arguiva che lo Schifaldo, tredicenne o quattordicenne, all'epoca in cui si trovava in quella città, dovesse essere nato attorno al 1430.

Vi sono nuovi dati, tuttavia, che confortano la mia propensione ad un anticipo della data di nascita dello Schifaldo di almeno cinque o sei anni. La confusione è sorta quando Cozzucchi volle far coincidere la notizia data dal Marsalese nel *De viris illustribus* con la data ufficiale dell'apertura dell'ateneo catanese. Ecco quanto l'umanista asserisce: «[...] qui tunc pene puer Secularis a patre meo ad nova novi studii dogmata et primordia incipientis Accademiae missus fueram». Bisogna ricordare che, quando lo Schifaldo scrive, sono passati molti anni e, come già evidenziato, si è attorno al 1484. A oltre un quarantennio di distanza, i contorni cronologici di quell'evento si sono sbiaditi sì da far confondere «nova novi studii» con «primordia incipientis Accademiae». C'è da ritenere, pertanto, che l'autore non volesse riferirsi alla data ufficiale d'inaugurazione dello *studium generale* di Catania, istituito da Eugenio IV con bolla pontificia del 14 aprile 1444 «ad instar studii bononiensis»,³² sibbene al periodo preparatorio precedente alla fondazione dello *studium*.

³¹ Cozzucchi, *Tommaso Schifaldo...*, p. 72.

³² Cfr. G. Scalia, *Il vescovo cancelliere dello studio di Catania e la sua funzione sino alla riforma Colonna (1580)*, in «Archivio storico per la Sicilia orientale», a. X fasc. II-III (1934) pp. 181-234 e specialmente p. 185. Su tale argomento si veda pure R. Sabbadini, *Storia documentata della R. Università di Catania*, Catania 1898, pp. 59-60, doc. 37 e La Mantia, *L'università degli studi di Catania*, in «Archivio storico per

Bisogna considerare, inoltre, che lo Schifaldo non fu uno storico in senso stretto e che per lui la storia è soprattutto *opus oratorium maxime*; tale confusione, pertanto, poteva essere poco rilevante per un autore, attento più, com'era, al tratto caratteriale e psicologico dei personaggi che non al dato cronologico. Conforta tale ipotesi l'esistenza di un *Thomas de Sicelia* nella lista dei Siciliani laureati nel 1446 presso lo *studium generale* di Bologna, redatta sulla base di notizie tratte dai *Libri Secreti Juris Civilis*. Così infatti si legge alla seduta del 31 Ottobre 1446: «... Thomas de Sicelia... fuit in jure licentiatus et fuit approbatus nemine discrepante et eodem die et loco recepit insignia utroque jure a me priore de S. Petri».³³ Ora, per quante ricerche abbia fatto, non vi sono altri che lo Schifaldo che possano identificarsi con questo *Thomas rector citramontanus*, carica importante prevista dagli statuti³⁴ delle università con cui si concedeva il controllo del *curriculum* degli studenti, una sorta di segretario accademico attuale; il *citramontanus* era addetto agli studenti al di qua delle Alpi. Il che non discorda dal carattere di "leader" che fin da giovane mostrò il Marsalese. Il quale, se nel 1446 si laureò in *utroque jure*, doveva essere almeno ventenne, età in cui allora il giovane completava il *curriculum* accademico. Se, pertanto, il nostro Tommaso è a Bologna nel 1446, dovette arrivarci almeno due anni prima e cioè attorno al 1444, il che rafforza la nostra ipotesi che egli doveva trovarsi a Catania, nel convento dei domenicani, alcuni anni prima del 1444, sotto la guida del Geremia. Da riscontri biografici sul Geremia, si può desumere che il beato fu molte volte a Catania e non solo quando i documenti ufficiali lo fanno presente in quella città, e cioè tra il 1444 e il 1445, ma anche prima e varie volte. Prima per paci-

la Sicilia orientale», A. X, fasc. II-III (1934) pp. 300-316 e spec. p. 301; e ancora M. Catalano Tirrito, *Per la storia dell'Università di Catania nel sec. XV*, in «Archivio Stor. per la Sic. Orientale», A. III, fasc. III, pp. 475-479.

³³ Cfr. N. Rodolico, *Siciliani nello studio di Bologna nel Medioevo*, in «Archivio storico siciliano», XX, (1896) pp. 89-228 e specialmente a p. 177 e XXI (1896), pp. 343-349. Sull'argomento scrisse pure R. Sabbadini, *Spigolature di letteratura siciliana nel sec. XV: studenti e professori*, in «Archivio Storico per la Sicilia orientale», A. IV, fasc. 1 (1907) p. 122.

³⁴ Ne tratta A. Maierù, *Gli atti scolastici nelle università italiane*, in *Luoghi e Metodi d'insegnamento nell'Italia medioevale (sec. XII-XIV): Atti del convegno internazionale di studi Lecce-Otranto 6-8 Ottobre 1986*, a cura di L. Gargan e O. Livirone, Lecce 1989, pp. 247-249. Per quanto riguarda gli statuti di Bologna, cfr. F. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'università di Bologna*, Bologna, 1932.

ficare e ridurre all'osservanza della regola i monaci a seguito di ordini ricevuti direttamente dal generale dell'ordine Bartolomeo Tesserio,³⁵ poi per ordine del Papa Eugenio IV.³⁶ La sua opera di mediazione ebbe tanto successo da essere nominato Visitatore Generale dei conventi e dei vescovi³⁷. Sappiamo, inoltre, che a Catania il beato fu maestro dei novizi e non è improbabile che Tommaso abbia iniziato la sua carriera ecclesiastica sotto la guida del Geremia. Il quale, visto nel giovinetto la stoffa del futuro valido oratore, lo dovette consigliare ed aiutare a completare gli studi a Bologna, dove pure lui aveva studiato e conseguito la laurea *utroque jure*. È questo un nuovo aspetto della vita del nostro umanista, che bisogna chiarire ed indagare. *La oratio de laudibus iustitiae* viene a rafforzare tale ipotesi. Se egli fu inquisitore dovette aver studiato giurisprudenza, il che è confermato dalla struttura concettuale dell'orazione stessa; e se è così, è probabile che nello *studium* di Bologna egli abbia perfezionato i suoi studi su tale disciplina, ricevendone la laurea, nell'ottobre del 1446, come dimostra il documento sopra citato. E, pertanto, la sua data di nascita deve essere anticipata al 1424 o 1425. Altre prove documentarie sono necessarie per smentire o confermare questa analisi; da quanto detto sopra, tuttavia, la data di nascita ipotizzata da Cozzucli appare molto labile e, se il *Thomas de Sicilia* del documento bolognese è da identificare con il nostro umanista, ne consegue che egli nacque anni prima del 1430, data che comunemente viene accettata.

Quanto alla data di morte dello Schifaldo, c'è da pensare con il Mongitore che egli vide gli albori del Cinquecento.³⁸ Siamo sicuri che nel 1495 è ancora vivo e in salute, insegna a Mazara, dove proprio in quell'anno gli fa visita Alfonso II il Magnanimo con al suo seguito Giovanni Albino, contro cui Schifaldo scrisse degli epigrammi non pervenutici, secondo la testimonianza diretta del suo allievo Adria.³⁹

³⁵ Cfr. *Vita e Miracoli del Beato Pietro Geremia dell'ordine dei Predicatori di Patritia e Senatoria famiglia, Palermitano, dal Padre Lect. F. Giovanni Battista dei Franchi di Spinola Cefalutano dello stesso ordine considerati*, Palermo, 1658, p. 65; si veda pure Jacques Quétif, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, Lutetiae Parisiorum 1719-21 [rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmo 1916] T. I, P. II, pp. 810-11.

³⁶ Cfr. *Vita e Miracoli...*, p. 66.

³⁷ *Ibidem*, pp. 70-71.

³⁸ Cfr. Cozzucli, *Tommaso Schifaldo...*, p. 32; si veda pure Mongitore, *Bibliotheca...*, II, p. 263.

³⁹ Adria, *De valle Mazariae...*, Ms. Qq C, 85. L'Albino fu segretario e storiogra-

E certo che gli epigrammi servirono a sollevare gli spiriti del depresso monarca, espulso da Napoli da Carlo VIII, succeduto al padre Luigi XI, di cui continuava la politica espansionistica in Italia. Si è nei primi mesi del 1495. Alfonso II, in quello stesso anno, abdica in favore del figlio Ferdinando II e si ritira in convento a Messina, dove muore qualche mese dopo. Su tali drammatici avvenimenti sembra che lo Schifaldo abbia scritto un trattatello non pervenutoci: *De adventu Caroli Magnanimi Regis Franciae, qui expulit ex Neapoli Regem Alphonsum libri*⁴⁰ e, pertanto, era ancora in vita qualche tempo dopo tali eventi. Risulta da documenti che lo Schifaldo è in carica in qualità di Vicario Generale di Sicilia fino al 3 ottobre 1497, da cui viene assolto con perentoria decisione del generale dell'ordine e sostituito da Giovanni Liccio,⁴¹ col quale il Marsalese era stato Visitatore, incaricato di risolvere problemi relativi all'osservanza della regola nel convento di Taormina.⁴² A questo punto le tracce di Schifaldo si perdono per riaffiorare nel 1500, quando gli vengono revocati dei permessi speciali dal Vicario Generale del suo ordine.⁴³

È possibile che vi sia stato un latente dissidio tra il Liccio e lo Schifaldo fin dai tempi del loro incarico a Visitatori del convento di Taormina, forse per divergenze nell'approccio della soluzione dei problemi sorti in quel convento; dissapori che forse risalivano a tempo prima, dal momento che nel *De viris illustribus* il Marsalese non aveva fatto menzione del Liccio e addirittura aveva trascurato il con-

fo di Ferrante I e Alfonso II, di cui illustrò gli avvenimenti a partire dal 1478 con la sua opera «Joannis Albini Lucani De gestis regum Neapolitanorum ab Aragonia qui extant libri quattuor», Neapoli 1589, editi dal nipote Ottavio Albino «apud Josephum Cacchium» con l'aggiunta di altri documenti raccolti dallo stesso Albino (E. Percopo, *Nuovi documenti sugli scrittori e gli artisti dei tempi aragonesi*: G. Albino, in «Arch. stor. napol.» 20, 1895, pp. 283-297; T. De Marinis, *La biblioteca napoletana dei Re d'Aragona*, I, Milano 1952, pp. 101-102); cfr. pure le essenziali e illuminanti pagine di G. Resta, *Le epitomi di Plutarco nel Quattrocento*, Padova, 1962, pp. 15-17 e *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 2 (1960), pp. 12-13.

⁴⁰ Cfr. Mongitore, *Bibliotheca*..., II, p. 263 e Cozzucli, *Tommaso Schifaldo*..., II, p. 23.

⁴¹ Si veda per queste notizie M. A. Coniglione, *Il beato Giovanni Liccio, domenicano da Caccamo (1426-1511)* Palermo 1980, p. 97, sulla base di quanto leggesi nell'*Archivio dell'Ordine*, 12, f.85.

⁴² Cfr. Coniglione, *Il beato Giov. Liccio*..., 106, nota 2. Cfr. *Archivio dell'Ordine*, IV, 12, f. 81.

⁴³ Si veda M. Coniglione, *La provincia domenicana di Sicilia*, Catania 1937, p. 188.

vento di Caccamo. Ma l'aureola di santità che accompagnava il Liccio e il desiderio di un ritorno alla disciplina della regola monastica facilitarono al beato di Caccamo, anche se contro la sua volontà, un certo sopravvento sull'umanista di Marsala.

La lettera dello Zizzo al maestro ci viene a confermare che il Marsalese è ancora vivo e in buona salute qualche tempo dopo, perché, insegna a Marsala, dove ha un grande seguito di studenti, che raccontano mirabilie dei suoi *compendia* sulle orazioni ciceroniane. Cesare manifesta ansiosità per la salute del maestro, felice di sapere che sta bene e che ha raggiunto l'età degli dei: «... tum propter optimum nuncium quo profecto et tibi bene esse et deorum immortalium vitam pene aequasse percaepi». Doveva quindi aver compiuto almeno ottanta anni per destare tanta meraviglia e gioia nel suo allievo. Ora se lo Schifaldo, al tempo in cui Cesare gli scrive, era ottuagenario, tenendo in considerazione la data di nascita del Cozzucchi, si dovrebbe datare la lettera in questione attorno al 1510; il che è da escludere perché, il documento è da porre attorno ai primi anni del 1500. Lo deduciamo dalla disposizione strettamente cronologica delle carte componenti il manoscritto, a partire dalle composizioni più recenti per finire con quelle più antiche, *ex tempore compositionis*, metodo che egli apprende dal suo stesso maestro, come risulta dalla lettera.⁴⁴ Essa è il documento più recente, posteriore in ordine cronologico al carne ad Andrea Loredano, che è molto importante sia sotto il punto di vista storico che sotto l'aspetto paleografico. Storicamente perché, ci aiuta ad inquadrare nel tempo la composizione del carne, che dovette avvenire qualche tempo prima il 1499. Il poeta, infatti, menziona il Loredano come *praetor*, carica che verosimilmente Cesare confonde con quella di procuratore, esistente già da tempo a Venezia, dopo aver depennato *quaestor*, segno evidente della sua incertezza sulle cariche vigenti nella Repubblica veneta. Dalla strofe XV e XVI risulta che Andrea Loredano è a capo della flotta navale e gli è stato assegnato il regno di Cipro dal senato veneto. Zizzo dovette comporre il carne qualche tempo prima dell'agosto del 1499, data in cui muore Andrea Loredano nella battaglia navale di Zonchio (poi Navarino)⁴⁵ contro i Turchi ed è nei

⁴⁴ Cfr. Appendice 3, p. 26: «Enarrationis compendium in Ciceronis defensionibus *ex tempore compositionis* (ut tuus est mos) incredibili [...] omnes [...] admiratione afficit».

⁴⁵ Per una descrizione dettagliata di tale battaglia navale cfr. C. Thubron, *The Venetians*, Alexandria, Va. 1980, pp. 104-109. L'autore si è servito dei *Diarii* 1494-1512 di Girolamo Priuli, editi da Zanichelli.

mesi immediatamente precedenti a quella data che Andrea si distinse nella difesa del superstito dominio coloniale di Venezia in Oriente,⁴⁶ meritandosi il governo dell'isola di Cipro e di Corfù. La lettera, posteriore solo di qualche anno a questo periodo, è da collocare nei primi anni del '500. Sotto l'aspetto paleografico, le varie correzioni d'autore, apportate in diversi punti del carme, ci consentono di indicare con sicurezza la scrittura dello Zizzo e di ipotizzare che l'*Oratio* dello Schifaldo possa essere autografa.

Quanto a Cesare Zizzo, un documento di un registro della Biblioteca Fardelliana di Trapani, riportato da Michele Catalano Tirrito, dà conferma dell'esistenza di un «Cesare Lo Zizo, magistro di schola civitatis» nello studium di Trapani, retribuito con il salario di once 12, al 30 dicembre del 1523.⁴⁷ Nonostante la sua presenza a Trapani, non sembra essere nativo di quella città.

Infatti nella parte conclusiva della lettera chiede al maestro che gli saluti gli amici di Marsala e di Salemi, «*si qui sunt*». Evidentemente a Marsala aveva lasciato compagni di scuola, mentre la menzione di Salemi, con quel *si qui sunt* a far da spia, contrariamente a quanto sostiene Vincenzo Di Giovanni,⁴⁸ il quale lo ritiene oriundo di Marsala, si deve riferire alla sua città natia. Si può congetturare, pertanto, che Cesare abbia frequentato le lezioni dello Schifaldo attorno al 1490, anno in cui dovette terminare le scuole preparatorie per accedere alla carriera ecclesiastica. Dalla lettera si intuisce che egli fu frate domenicano: «*Ego vero nunquam vel quando rarissimo ex divae Caterinae aede prodire valeo, quin immo partim erudiendorum adolescentulorum labore oppressus, partim etiam assiduo curarum aestu implicitus intabescere cogor*».⁴⁹ Ammettendo che nel 1490 è quindicenne, Cesare dovette nascere attorno al 1475 e al tempo in cui scrive al suo maestro è sui 25 anni e alle prime esperienze di precettore. Quando lo ritroviamo a Trapani, nel 1523, *magister scholae civitatis*, deve oramai essersi avviato verso la cinquantina. Quanto ai suoi scritti, non

⁴⁶ Cfr. C. Manfroni, s.v. *Loredan* in *Enciclopedia Italiana*, vol. 21, p. 490.

⁴⁷ Il documento relativo allo Zizzo trovasi in Registri delle Lettere della Biblioteca Fardelliana di Trapani, vol. 3 (a. 1520-1532) c.335, riportato da M. Catalano Tirrito, *L'istruzione pubblica in Sicilia nel Rinascimento*, in «Archivio storico per la Sicilia Orientale», 9 (1912), p. 16. Cfr. pure la nota 27.

⁴⁸ Vedi Appendice 3, p. 26. Cfr. V. Di Giovanni, *Tommaso Schifaldo umanista siciliano del sec. XV*, in *Filologia e letteratura sicil. Nuovi Studi*, Palermo 1879 [rist. Bologna 1968], III, p. 247.

⁴⁹ Cfr. Appendice 3, lin. 33-36.

mancano di fluidità stilistica e abilità versoria; essi hanno pure una certa rilevanza storica: la riverenza e la stima per lo Schifaldo, che gli fu contraccambiata,⁵⁰ e l'amicizia con personalità di primo piano, in special modo con la nobiltà veneta, indizio di relazioni fra il Veneto e la Sicilia, già salde da tempo.⁵¹

Tommaso Schifaldo visse nel periodo in cui il risveglio per i classici greci e latini aveva raggiunto il suo culmine. Ancora giovane si trovò tra insigni umanisti quali Pietro Ranzano, Giovanni Marrasio, Giovanni Aurispa, Antonio Cassarino e il grande Antonio Beccadelli (il Panormita), senza dimenticare Pietro Geremia, che fu suo modello e padre spirituale; personalità queste di spicco, che hanno dato luce e gloria alla storia del Quattrocento dell'isola.⁵² Una esplicita menzione, inoltre, di Francesco Patrizi come suo precettore la troviamo nella dedica dei *Commentarioli in Persium*, trascritto parzialmente da Cozzucchi,⁵³ nel medesimo già citato lavoro, notizia confermata dall'Adria.⁵⁴ È probabile che ne ascoltò, in qualità di uditore, le lezioni subito dopo il periodo bolognese, a Siena, già entrato nell'ordine domenicano e consacrato sacerdote. Periodo questo ricco di grandi interessi culturali, come egli stesso ci dà notizia, descrivendo la vita di Nicolò Galanzone, con cui spesso trovavasi nella biblioteca del convento a discutere di lettere fino alle prime luci dell'alba.⁵⁵ Avvertiamo nelle sue parole quasi un senso di sollievo nel ricordare la figura del suo precettore per l'opera di diffusione e consolidamento della lingua latina, che grandi personaggi, come il suo maestro, avevano operato nella cultura del tempo e l'orgoglio e il senso di sicurezza in se stesso di provenire dalla sua scuola: «Propter quem [Patritium] quidem virum latina lingua, hoc sortita tempore, cum ad interitum properabat, splendescit, tantamque suavitatem reddit ut vulgo omnes accire accersereque ad se profecto valeat».⁵⁶ Schifaldo scorge

⁵⁰ Cfr. Appendice 3, lin. 26-31: Cesare teme che il maestro possa redarguirlo per la lentezza nel rispondere alla sua lettera e perciò chiede scusa e attribuisce il ritardo alla scarsità di *tabellarii*.

⁵¹ Su tale argomento ancora valido il saggio di I. Carini, *I Veneziani in Sicilia*, in «Archivio storico siciliano», I (1876) pp. 347-363.

⁵² Per una più ampia ed approfondita visione degli studi umanistici in Sicilia nel sec XV, si rimanda allo studio, di V. Di Giovanni, *Filologia...* III, pp. 186-258.

⁵³ Cozzucchi, *Tommaso Schifaldo...*, pp. 95-136.

⁵⁴ Adria, *De valle Mazariae...*, Ms. Qq C 85 della Bibl. Com. di Palermo.

⁵⁵ Cozzucchi, *Tommaso Schifaldo...*, p. 83.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 47.

il pericolo del declino e della decadenza del latino sul panorama della cultura italiana e si associa ai grandi umanisti di quel secolo che ricercano e studiano i testi del passato e ne effettuano quasi un restauro attraverso l'uso della parola.

Donde quell'ansia quasi parossistica di ricercare le fonti, in cui le parole si ritrovano e di seguirne l'*iter* evolutivo, che trova la sua applicazione più rigida nei *Commenta*. Tale lavoro di penetrazione, tramite il vaglio grammaticale e sintattico da una parte e l'ampliamento esegetico del mito e della storia, quando occorre, dall'altra, aderisce all'esigenza comune all'umanesimo del tempo di educare gli animi alla verità e prepararli alla vita, attraverso l'uso sapiente ed elegante della parola. Solo così può spiegarsi la disciplina rigorosa dispiegata nella verifica delle parole e delle fonti che ne hanno determinato il significato. Il *praeceptor* è chiamato ad assolvere così una funzione educativa e formativa e lo *studium* è officina di formazione culturale, dove si forgiavano individui padroni di sé, attraverso l'esercizio continuo e corretto dei mezzi espressivi, maturi a svolgere i futuri impegni che la società richiede. E qui che l'*humanitas* deve plasmare e formare l'*homo*. La polemica dai toni aspri e mordaci che lo Schifaldo apre nel *Libellus de indagationibus grammaticis*, a più riprese,⁵⁷ e accanitamente, contro Lorenzo Valla, in difesa di Prisciano e Girolamo, è dettata dall'esigenza di difendere il passato in una visione globale del latino senza divisioni e distinzioni delimitative, cui spesso ricorreva il metodo valliano. Il riconoscimento della dimensione della figura del Marsalese nella cultura del tempo proviene ed è posto in risalto dagli stessi suoi scolari; Gian Giacomo Adria afferma: «Tempore Schifaldi omnes Siculi doctores et vates discipuli erant Schifaldi Siciliae»;⁵⁸ Cesare Zizzo: «... Nam quis est in Sicilia qui Schifaldum et gravem et suae professionis titulos oraculisque coelesti munere imbutum usquequam summis cum vitaeque officiis laudibusque non prosecuturus sit?»⁵⁹ e ancora nella lettera di Pietro Angelo all'amico Matteo: «Nam quid ergo de eius [Schifaldi] laudibus referam, quippe qui totam per Trinacriam notus assiduo nomen in ore tenet? Noti sunt Libelli, qui ad notatos Indos usque ad Gades propagantur».⁶⁰

⁵⁷ Cfr. Noakes-Kaster, *Libellus...*, pp. 132-134 e pp. 152-156.

⁵⁸ Adria, *Schifaldi vita*, Ms. 2 Qq D 69 della Bibl. Comunale di Palermo, riportato da Cozzucchi, *Tommaso Schifaldo...*, p. 11.

⁵⁹ Vedi Appendice 3, p. 25.

⁶⁰ Ms. B.5.10, f. 150v. della Biblioteca Angelica di Roma e Novati, *Gli scolari...*, p. 135.

La poliedrica personalità dello Schifaldo balza fuori a mano a mano che scopriamo e leggiamo nuovi scritti, sottraendoli all' oblio del passato. Altri documenti potranno aiutarci a scoprire la vera dimensione di questo umanista, ma da quanto si è finora riusciti a ricostruire si può arguire che all'orizzonte della cultura siciliana della seconda metà del Quattrocento si staglia una figura multiforme, vigorosa ed attiva, che lasciò una traccia profonda nella vita del tempo. Il suo stile elegante e fluido non è fredda imitazione del mondo classico, tipica del suo tempo, ma vita interiore e ricerca di eleganza espressiva, anelito comune a tutti gli umanisti. Donde quel periodare gagliardo che scorre dal possesso sicuro e intimo della lingua, frutto di esercitazioni estenuanti e di studi estensivi di lemmi, che vanno ad abbracciare l'intero arco della letteratura latina: da Ennio a Virgilio, da Orazio a Plinio e Persio fino a Gerolamo e Prisciano, senza barriere distintive di epoche. Qui trovasi, in definitiva, la ragione del suo dissenso dal metodo valliano che egli ritiene troppo angusto e discriminante. Il richiamo schifaldiano al passato è presente e vivo nella sua coscienza, i ritmi della lingua latina, sia poetici che prosastici, gli sono entrati nelle orecchie e nel cuore e la loro eleganza sono specchio del suo carattere forte e adamantino.

APPENDICE* # 1

Caesar Zizzus pro Francisco Palumbo Librario

Franciscus clara pollens librarius arte
Daedalus ingenio parthenopeus erat.
Humanus, facilis, mitis, pius atque benignus
Solutus amicitiae dum sacra jura colit,
Caesareum cupiens nomen decorari pigriter
Hoc opus gratis, composuitque libens.
Sit procul hinc igitur tetricae manus apta rapinae
Usque precor, valeas, fur metuende, cave.

Franciscus Palumbus Librarius seu
bibliopola Neapolitanus.

APPENDICE # 2

Seu dormu oy viglu sempri aim 'insonnu
chì la mi vita dugliusa s'affanna
par chi dormendu li mei sensi (pinseri) vonnu
se placari; fera è menti tyranna
(humani sensi ch'annu me)
chi su' in Palermu e passu pir Sanct'Anna
tant'esti lu disiu ch'inviglu e 'nsonnu
ch'onn'ura chiamu Joanna Joanna.

* Per la trascrizione in Appendici si è deciso di riportare le righe del testo così come appaiono sulle carte. Si è ricorso all'uso di una lineetta (/) per indicare la fine di ogni riga, mentre le due lineette (//) ad indicare la fine del folio. Laddove, come in Appendice # 2 e # 5, il testo presenta correzioni d'autore, si è ritenuto opportuno di riportare in parentesi tonda la parola cancellata. Si è tralasciato pure di correggere o sciogliere locuzioni di sapore antico o terminazioni verbali di uso poetico antico, volendo restar fedeli al testo originario. La punteggiatura è in sostanza quella dei documenti; a qualche segno aggiuntivo si è ricorso laddove la chiarezza del testo lo richiedeva. I termini depennati dallo stesso autore, tra le righe dei testi poetici, sono stati posti ai margini della correzione effettuata in parentesi tonda; al cui uso si è ricorso pure per sciogliere abbreviazioni comuni; poche volte si è adoperata pure la parentesi quadra per interventi nostri correttivi ed il segno di espunzione (<...>) là dove l'autore depennò qualche termine per spostarlo nello stesso periodo.

APPENDICE # 3

Schifaldo viro praestanti et suo praeceptorī Caesar Zizzus s(alutem) dicit plurimam. Litteras tuas, praeceptor unice et mihi colendissime, quas ad me dedisti, / quanto desiderio quantave cum cupiditate exoptatas perlegerim, non / modo non scriptis, sed ne <quidem> verbis quidem et in presentia exprimere unquam possem, / tum propter ingenii tui lumen effulgens, doctrinaeque tuae apollinea oracula, quibus / hactenus institutus videor, tum propter optimum nuncium quo profecto et tibi // bene esse et deorum immortalium vitam pene aequasse percaepi et recte fari. / Nam quis est in Sicilia qui Schifaldum et gravem et suae professionis titulis / oraculisque coelesti munere imbutum usquequam summis cum vitaeque officiis laudibusque / non prosecuturus sit? Quare et omnia ex sententia processisse, nihil mihi novi nuncias, / quippe qui tuae Musae numen atque Maiestatem et fuisse et esse foreque apud / posteros magis momenti et auctoritatis nemo in dubium venit. Vivens / enim eam inter mortales nominis aeternitatem sortitus es, quam quidem vix admodum pauci praestanti ingenio viri assecuti esse censentur. Quo fit ut illud Martialis / sapientiae dictum valde tibi vendicaris (si vera loqui fas est) ut tibi dumtaxat soli, / omnes tribuendum existiment. Inquit enim: «cui, lector studiose, quid dedisti / viventi decus atque sentienti? Rari post cinerem habent poetae». ¹ Haec hactenus / brevius quam decuit dixisse sat erit, siquidem laudum tuarum praeconia / non epistula, sed grandi oratione complecti posse certo scio. Auditorum tuorum et agmina / innumeramque turbam in dies magis magisque augeri et laetor et gratulor. / Caeterum inquires me plus iusto negligentiae succumbere propterea quod talis tantique / viri et de me optime meriti immemor fuerim; quocirca non scribere, at / acceptis litteris, rescribere satius mihi esse duxerim. Veniam abs te ingenue / peto et, si quid admissum est, non mihi sed tabellariis (quorum mira paucitas habetur) / qui istuc se conferant, ascribendum putabis. Ego vero vel numquam vel quando / rarissime ex divae Caterinae aede prodire valeo quin immo partim et erudiendorum / adolescentulorum labore oppressus, partim etiam assiduo curarum aestu implicitus, ibidem / intabescere cogor.

Tibi igitur quod recte de sapientium more consulueris gratuler / etiam atque etiam necesse est. Sed, deo annuente, elapso huiusce anni curriculo, alibi / vitam exigere me in animum induxi meum. Nihil autem tam nimium, tam tenue tamque exiguum tentare aggrediar

¹ Martialis, *Epigr.* I, 1,4-6.

quin tanti viri Maiestas litteris plus / certior fieri propere queat.
Oppiduli istius affluentiam, ubertatem, caeli clementiam, et denique
rerum omnium proventum (praeter maris reptilia) / ad formam animi
mei laetitiam accessisse scias velim, ut nimio gaudio / pene desipere
videar. Domini praetereo opes, beneficentiam, si qualitatem ac ingenii
armoniam uno omnium ore comprobari audio. / Summa autem filii
erga te observantia, cum in praestantissimum virum evasurus essem,
/ mihi persuadet. Quid enim Cleantem sub Zenone praeceptore non
fecisse litterarum / monumentis proditum est. Noctu quidem laborasse,
ut interdiu preceptore frui / posset, scriptum legimus; unde quam
plurima volumina ad hominum / eruditionem composuisse quis
ignorat? Enarrationis compendium in / Ciceronis defensionibus ex
tempore compositionis (ut tuus est mos) incredibili omnes / tui ingenii
admiratione afficit. Atque utinam interesssem ut si non scriberem,
intelli / gere, si non intelligerem audire, si non audirem subolere
saltem <potessem> potis essem. / Valeto et bene. Meque mutuo (quod
faris) ama. Lilybitas Salemitanosque / (si qui sunt) omnes simul
bene valere cupio.

APPENDICE # 4

Exhortatio ad juvenes de eiusdem Schifaldi laudibus per Caesarem

Schifaldi moneo celebres haurite liquores
Ignotumque rudis carpat ineptus iter.
Huc montes urbesque simul properate Sicanae
Ferte gradum; vati, livide, cede pio.
Dux erit ille et pollet qui laudibus per orbem
Schifaldus Siculis, Siciliaeque decus.*
Schifaldus juvenibus poterit et promere caeli
Arcana et rerum pandere in orbe vias.
Hunc adeat si quis salibus lusisse latinis
Optat et Ausonia qui cupit arte loqui;
Eloquio praestat; cunctis Hortensius hic est.
Hic et penea tempora fronde tegit.
Schifaldum quare juvenes celebrate senesque
Schifaldi semper dicar alumnus ego.

* Distico da intendere e tradursi così: "Sarà lui la guida e l'onore della Sicilia, Schifaldo, che con le sue lodi accresce il nome dei Siciliani nel mondo".

APPENDICE # 5

Per Caesarem Zizum

*Carmen sapphicum lyricum ad Andream Loridanum
Venetum et virum primum, cuius laudes et gesta
uxorisque Mariae praestantissimae concelebrat.*

Quid meas nitor stimulare (fatigare) Clio
 (mentis o vires) corporis vires celebrando nomen (animunque frustra)
 quidve tam clarum genus atque avitum pandere cartis?
Deficit pectus, Loridane numen (renuitque Divae)
 ferre et Andreae titulos diserti
 spiritus cedit, prohibent sorores,
 Ingeniumque.
Nec minus terret probitas Mariae
 Coniugis scriptis memoranda priscis,
 quae velut sidus micat inter omnes
 inclyta proles.
Attamen dicam modulis superna
 gesta, quae si non valeam decenter
 ferre, tentando, poteris benigne
 parcere coeptis.
O decus summum, gravitas Quiritum,
 urbis o splendor venetae, nec unquam
 gloria o Musis reticenda nostris
 ordiar unde.
Est tibi sermo gravis et modestus
 undique, et dictis scatet annotandis
 lingua, quae septem resonat priorum
 pectora vatum.
Quid loquar maius? reliqui silescent
 jure, si quando loqueris, tuumque
 numen extollunt, nitidusque promissis
 delphica verba
Afficis sontes graviore poena
 justus et doctos recreas fovesque
 nil nisi sanctum meditaris ipse
 clara propago.
Adde virtutes animique dotes
 coniugis summae, placidumque vultum
 quam tibi iunxit (iungunt) Venus et Cupido
 auspitiūque.

Affuit Juno thalamis toroque,
affuit castis hymen ipse taedis
qui dabit vitam facilis perennem
vinclaque amoris.
Hinc Amor fervens penitus medullas
urit (rodit) immensus, penetratque ad ima (sensus)
carior nusquam legitur marito
Porcia Bruto.
Sit modus quaeso precibus Mariae
alma Lucina, et faveas roganti
redde foelicem, facias beatam
prole Mariam.
Fiet Andrea quoque mentis, inquam,
compos et voti venies amicis
Annuit Diva: "o nihil est timendum,
pignora sume".
Praetor (quaestor) es certe, nimiunque crescis
in dies urbi venetae, sonandus,
ore doctorum, metuitque clarum
Cypria tellus.
Nam tibi scaeptrum generose Cypri
jura vel regni tribuit Senatus
sancta maiestas veneranda cunctis,
imperiumque.
Quid moror? tandem reprimas procaces
Musa conatus, retrahasque lora.
At tibi, Andrea, fuerit poetae
Cura; valeto.

APPENDICE # 6

*Oratio de laudibus justitiae officioque
Judicis in genere demonstrativo.*

Etsi saepe antehac, magnae amplitudinis viri / hoc dicendi munere¹
[munus], quod quidem ego hodierno / die sum aggressus, complures

¹ Un intervento di epoca posteriore con un inchiostro molto più denso, trasforma erroneamente la "s" in "r" con l'aggiunta della "e" per formare l'ablativo.

summa cum do / ctrina et ingenii foelicitate, tum auctoritate / viri
eleganter inierint, tamen <ego> eorum ego sectatus vestigia, hac ea-
dem sede potitus, sanctissimi / iuris legumque praeconia paucis in
medium / afferre duxi. Hoc enim in primis facere / consilio mihi fuit.
Deinde quae sunt iudicis, / cuius ore lex eloquitur, officia explicare /
constitui, quom a rerum humanarum primordiis / mortales ipsi amicis
paulo dissidentes naturae / lege dumtaxat contenti, montes et nemorum
/ saltus nullo civili cultu praediti incolerent / atque ferinos pro humanis
mores sectati nullis / sese bonis artibus tuerentur; ingenio potius /
quispiam quam ulla lege rectum aequumque / colebat. Disciplinam
vero recte vivendi // ullam noverat nemo, aut novisse avebat. /
Morusculos quosdam et pastoralia quedam / instituta, quibus coniugia
a corruptoribus / tuta et pascua pecoribus libera haberent, / pro volun-
tatis arbitrio tamdiu quisque / colebat, quoad insanae mentis tumor ad
/ facinora impelleret. Quocirca, impunitate / proposita, is erat quivis,
quem ipse se / esse volebat. Hoc enim vivendi ritu / a maioribus suis
veluti hereditario re / cepto, dici facile non posset, quam multi / seculi
mortales ipsi vixere civilis soci / etatis ex[s]ortes. Tandem coeleste
munus divino nutu mortales mentemque meliorem / assecuti legum
sanctimoniam aut peperere / aut e diutino iure partam edidere aut /
eorum coetus uno eodemque sanctionum prae / conio ita viverent, ut a
recta vivendi ratione / nemo inpune diverteret. Quarum quidem / legum
auctores, ni alias vos accepisse // opinarer, in medium afferre possem.
Sed ne / praeter institutum meum longiusculus videar / quam opus est
satis superque nobis esse viderique / poterit, si latores legum primos
e quorum / fonte posterius hauserunt, philosophiae praeceptis praeditos
/ fuisse persuadeamus. Qua ex re Athenienses /, ne a philosophorum
studiis civilis sanctio emigraret / septem illos, quos vulgo sapientes
dixere, iuri / dicendo proposuere ut et recte et sapienter / uti inventa
ita distributa lex inter homines / videretur. Quid quod dicta sapientum
in / legum numero semper habita sunt, ut illis non / minus quam
praetorum edictis parere omnes / duxerint. Venio tandem ad id de quo
dicere / orsi sumus. Iudex enim (ut a philosophorum dog / matibus
accepimus) aliis laborat, quod si / sibi hoc ageret, iniustus omnino
censeretur. / Est enim alieni boni custos, hoc est totius / civitatis. Ita-
que praeclare dixisse sapiens / videtur qui iustitiam ipsam alienum
bonum // quaerere ait. Est enim a vetustioribus iudex / medius et
mediator nuncupatus, propterea quod / in medio suam esse virtutis
vitam clarissimorum / philosophorum ingenia dixere. Quare animatum
jus / iudicem vocitantes, pleniore concentu legem / ipsam veluti humana
lingua loquentem / cunctis profecto se exaudiendam clarissime /

praebuit, ut insontes a sontibus tuti forent / et facinorosi legum gladio
mulctarentur, / unde diversorum generum supplicia pro qualitate /
criminum emersere et formidine poenae mali / esse homines desinerent,
si virtutis amorem ad / rectum adduci nequirent. Itaque non infacete
ethnicus / poeta maximus inquit “in vinclis ferri modus”. / Machinnari
enim iudicem miserorum erumnis / suppliciisque nullo pacto decet;
gerit namque / publicam potestatem illi inditam ab eo qui / unicus
reipublicae princeps habetur. Maiores / quippe nostri populos totos in
orbe dispersos / rerum urbanarum differentias a principibus discernere
// aiunt. Alii quidem Monarchiae principatum po / nentes quem Regnum
vocamus, alii optima / tum potentatum quam Aristocratiam dixere, /
alii siquidem potestatem popularem sectati / sunt, quam Democratiam
nuncuparunt. Igitur / huic quem dixi tali tantaque potestate prae / dito
fas est reorum noxam deprecantium di / mittere veniamque supplicibus
indulgere, / si rem publicam conducere intelligat, et jus poscenti /
iniurius minime esse videatur. Ex quibus / liquido constare videtur
iudices in hominum / vita jus esse ad tutam degendi rationem cui /
profecto fas est male viventibus vitam adimere / si hominum coetui
jure congregatorum exitio esse / censeantur. Sed quoniam, ut a
nostratibus viris / sanctissimis accepimus duplex esse iustitiae / genus,
alterum enim distributivum, alterum com / mutativum philosophos
sectati nuncupant: hoc ad / homines, illud ad vim rerum civilium
praecipue, / attinere censent. Et cum caeterae virtutes // quae ad mores
spectant irascibilem animi nostri partem / sive potentiam perficiant,
haec una iustitia / in appetitu rationali, si philosophantibus credimus,
/ invenitur, in qua quidem virtutis splendor est / maximus. Quocirca
intellegendum puto satis / exploratum esse civitates optimae et legibus
/ et mediatoribus, unde iudicia emergunt, for / mari et formatas his
artibus perpetuo contineri, / ut ad aeternitatem annituntur, quas quidem
tanto inno / centius veteres coluere et colendas reliquis tra / didere,
quanto praestantiore ingenio habiti sunt. Namque, / exacto Superbo,
Romanorum rege, qui regio / nomini finem imposuit, lex populo lata
est, ne quis / de eo reducendo unquam excogitaret, atque non / diu post
quam Bruti filius apud patrem novum / consulem accusaretur quod
Tarquinianae factionis / esset et Regi aditum in urbem panderet, accer
/ situm filiolum, ipse ipse propria securicula percussit / necique
immiserabile visu tradidit. Quam ob rem / vulgatae² legis poenas in
corpore filii luendas // proprii censuit, ut perpetuo lex immaculata /

² In calce appare “vulgate” senza dittongo; la grafia è di Zizzo.

coleretur. Nullius enim momenti leges eas / quas inprimis curriculo
 deleri possent legum / latores rati sunt. Nam Lacedaemonius ille /
 Lyncurgus, regio ortus genere, cum Lacedae / moniorum labentem rem
 publicam formare / cuperet, sanctissimas illis tulit leges, / sub quibus,
 quamdiu Lacedaemonii vixerunt, / totius paene Graeciae imperium
 sibi vendi / carunt, quas ut aeterno tempore colerent / iurare persancte
 Spartanos iussit, [ut]³ / donec ipse reverteretur in haec se de eius /
 legibus mutatuos; ipse Xoo in Cretam profectus tamdiu illic exulavit
 quoad morti con / cessit. Quo fit ut ossa sua minutim conseri et in
 mare conijci iusserit, ne forte Spartam / reductis, Spartani se iure iu-
 rando solutos / autumarent. Leges igitur quemadmodum et / sanctissimae
 ita et aeternae absque ulla dero / gationis vi esse debent. Iudex igitur,
 ut eo redeat // unde coepit oratio, talis esse debet qualem eum jus /
 ipsum esse vult, cuius animam (ut prediximus) habetur. Nec vero
 prudentia illi nec animi fortitudo nec semper importantia deesse detur.

Sepenumero enim contra <opponendu> / optimatum potentiam atque
 civitatum primores scientiam / laturus est, quorum truculentos vultus
 minacesque / intuitus forti invictoquoque animo laturus est ne / scien-
 tissimum juris numen laedat atque ideo / iudicis nomine dignissimus
 censeatur. Magistratus / siquidem verum ostendit, ut philosophos dicere
 legimus / solitos atque veluti quoddam tritum vetustate / proverbium
 in primis effertur, qum id ipsum ex / perimento liqueat. Descendit
 enim in theatrum, / ubi magnam omnium expectationem sustinet. / Nil
 enim dicere nihilve facere aliquando / potest quin diversa hominum
 iuditia subeat. / Et ut tandem finem mihi dicendi imponam / qum viros
 bonos a iustitia dici Arpinas / summo vir ingenio attestatur, erit ille
 iudex optimus qui legum oracula atque // enigmata, quae multa videntur,
 vocalia / sua voce efficiat et obscuriora, ceu novus / lator, in lucem
 educat⁴. Quod qum fecerat / jus suum cuique tribuet, nulla erroris /
 nebula, nulla animi caligine, nulla / ingenii pravitate agitationeque
 coactus: illud / postremo iudicibus a philosophiae peritissimis / et a
 sanctis viris edicitur ne retro / hominum crimina ex sua conscientia
 multentur, / quin immo iuris sanctiones ad unguem / sectatus pro-
 batorum hominum testimonio / adherescat, ne dum iustus censi cupit
 / in crudam saeviciam incidat, bonum esse / sal divina veritas profatur,
 quo quidem saepius bonusque iudex respersus erit / in nullam um-
 quam insipientiae latebram / ruere queat; haec igitur quibus pluribus /

³ L'autore dimentica di espungere *ut*, essendosi accorto di aver impiegato *iurare*, con cui accorda *in haec* e fa seguire l'inf. futuro *se mutatuos* [esse].

⁴ Cfr. Cic., *De Republica*, I, 1-2, III, 22.

fortasse quam opus erat, verbis iudicem / ipsum formavi vitae et meo
vivendi insti / tuto accommodari velim. Schifaldus Téhos⁵.

APPENDICE # 7

Schifaldus Theologiae professor et laurea donatus domino Ferdinando Acugno Siciliae proregi, benignissimo illustrissimoque salutem p[lurimam] d[icit].

Magnam, ne dicam ingentem, humani corporis rationem, Ferdinande, / Siciliae prorex perillustris, natura rerum habuisse videtur; / quippe quae admirandis liniamentis corporis nostri opificium ita / astrinxerit ut tali tantaque artium compage per quaedam clandestina / organa ex sensibus nostris multiplicibus ad animum et (ut philosophantium / verbis utar) ad intellectum ipsum, unde omnis vitae ratio habetur, / additus pateret. Quod quidem divinum opus, etsi sapientibus viris et / iis, qui philosophiae studiis se dedidere innotuisse tantisper videtur, non tamen / ad unguem (ut aiunt) omnem vim ac rationem eidem corpori divinitus / inditam actingere valuisse censentur; sunt enim quaedam in / eiusdem corpusculi claustro delatentia, quae nostra viscera undique / atque intestina persaepe versent, ac torqueant, ut eiusce rei rationem / divini illi viri, medicinae peritissimi, nullo pacto aucupari potuerint. / Huius enim rei nova inditia hac tempestate vidimus, quae quidem / me submovere ut haec ad te, summe prorex, perscriberem. Nam quom / quidam Drepanitani nautae biremem quandam, admodum parvam, / armis virisque instructam contra Poenos mitterent, e portu illa / solvens, in oram Libicam traiecit; sed quom in Mercurii promontorio / stationem sortiretur, noctu ibidem in ancoris mansitavit; excubiis / tandem ordine dispositis, adventantem diem praestolabantur. Excubi / tores autem diligentissimi duos Poenos, tamquam ad opus rusticum procedentes, / animadverterunt; sed magnus Poenorum numerus in fruticetis / atque sentetis latitabat, ut nostros homines dolo irruentes comprehendere / possent. Huiuscemodi profecto morem a maioribus nostros illos dolosos / fuisse ab incunabulis suae gentis accepimus. Nam quibusdam // vaframentis nostros homines Italia oriundos veluti irretitos / suis dolis coepere, unde nomen quoque accepisse existimantur / omnes ii qui eiusce insidiis uti solent;

⁵ Sulla conoscenza del greco da parte dello Schifaldo, rimandiamo alle acute osservazioni di Bottari, *Tommaso Schifaldo e il suo commento...*, pp. 244-45 e specialmente la nota 48.

vafri vulgo appellantur, / quasi valde afri sint, qui insidiatores habentur. Sed, / ut ad propositum redeam, drepanitani illi e biremi in / continente expositi sunt, accinti gladiis frammeaque connisi, / sed ita expediti, ut si opus foret fuga abire possent; / facto sedecim agmine, in duos illos Poenos, quos paulo antea / viderant, adventantes, illico e latibulis suis prosilientes, / Poeni nostros celeriter invasere; horum autem quidam aut / celeriores aut fortunatiores pedibus salutem petiere / et biremem nostram se recepere. Ex eo autem fugientium / numero quidam coeteris animosior vel procacior, quum se / armis tutari vellet, frammea traiectus, oppetiit. Quocirca / in potestatem hostium e nostris quinque numero miserabiliter / pervenere, qui ad regem Poenorum dirissimum vincti nudique / perducti sunt. Sed quorsum haec plura? Quom biremes / illa (ut preaediximus) directa in patriam secundo vento rever / teretur, haec nuncia infoelicissima scissitantibus [scissitantibus] attulere, quae quidem / totam fere civitatem male habuere. Accidit enim in eorum numero, / qui in hostium potestate redacti sunt, quidam iuvenis animo / corporeque robustus, quem vulgo Bernardinum nuncupant, / comprehenderetur. Huic vero quidam Simon, vir apprime / ingeniosissimus, viribusque animi corporisque valens, avunculus / erat, qui profecto Bernardinum non nepotis, at unici filioli / loco educaverat. Sed quom dirum atque infelicissimum / nuncium de nepotis sorte eius aures circumsonaret, // e vestigio corrui¹ atque exanimatus diutius perstitit, perinde ac epylepsiam / pateretur; elatus tandem amicorum manibus, quom nihil mutiret / strato suo incubuit duas et viginti horas ita iacens ut, praeter / venam pulsatilem, nullum vitae inditium proderet. Postero vero die, quom gradiendi atque sese movendi officio usquequaque fungeretur, / elinguem penitus et surditate affectum se et sentire et prodere / visus est, quum tecam calamariam poscit et chartam simul sibi / dari innuit. Quod cum fieret, litteris singillatim omnia mandavit, / quibus quidem significabat se contractam linguam pro faucibus habere / atque interiore cordis motu eandem linguam attractam, veluti in resti / quadam ad ima retorquere. Cognati vero ipsius necessariiue medicos / accerserunt, qui opitulari frustra nisi, desperantes abiire. Alio tandem / illucescente die, Simon ipse prodiit et in publicam civitatis porticum / dehinc ad amicos familiaresque se contulit. Erat enim consessus / clarorum civium in quodam quadrivio celeberrimo, quo prestantes / quidam cives domicilia sua profecto habent; postquam autem eundem / Simonem interpretibus litterarum notis efflagitavere quonam morbo se / opprimi sentiret et

¹ Cadde a terra sul colpo.

quid praesidii exposceret, eii[i]sdem litterarum monu / mentis, nihil aliud morbo suo opem petere visus est. Quom nec effari nec effantes audire ipse potuisset, Joannes Vincentius, eques / insignis atque humanissimus, cunctos (quotquot erant) in urbe medicos accersiri fecit. Sed convenientibus cunctis medicinae / peritissimis, inter quos Petrus et Joannes litterarum suarum et / auctoritatis insignia referentes aderant, / codices omnes suos, tum a / vetustioribus illis medicinae peritissimis conditos, tum a recentioribus quidquid vetustiora dogmata sectati sunt, attulerunt. // Aderant quoque Judaei quidam, qui quidem hanc medendi facul / tatem profitentur; quare cum omnia Avicenniana dogmata / atque praecepta strictim indagarentur et commentationes plurimas / Ippochrati dogmatis et reliquorum divinorum virorum / rationes adducerent, invenire nullo pacto fuit dogma ac canona², unde hoc morbi genus excerpti posset. Credo equidem / divinos illos quoque viros in tanta rerum humanarum ubertate / ac morborum campo quam plurima latuisse, quae ingenio humano / haudquaquam se obtulerunt; discesserunt igitur tum illi prae / stantes in medicina viri, tum caeteri qui illuc accersiti advenerant, / nulla morbi ratione comperta. Ego vero, qui eodem Simone ob / animi sui dotes familiariter utor, quom Lilybeum, unde ego / oriundus sum, forte peterem, quendam medicum Iudaicae sectae / hominem acutissimi tamen ingenii virum et medicinae dogmatibus / praeditum accersiri feci. Is enim, rebus ad unguem sibi ex / plicitis, arabicos suos codices revolvit. Quod quom efficeret / nihil se repperisse ingenue fassus est, quod quidem enarrato / morbo conductor, unum tamen ex ingenio suo addidit / ac ultro affirmare ausus: fore propediem ut in pristinam rectamque / loquelam humanumque sermonem Simo reduceretur. Ego enim / Lilybeo Drepanum reversus, ubi publico salario honestatus praecipio, / et illi per litteras, et caeteris amicis verborum inditio rettuli. / Non diu tantum post quom duo de triginta dies affluerent, / venit Simo praefatus ad eundem quem commemoravi equitem. Sed ad me eques ipse perduxit, ut eius quod enunciaturus / erat verbi particeps fierem.

Ostentavit enim nobis Simon ipse // linguam, quae prius latebat, ad dentes usque exporrectam atque solito / molliorem ac nativo calore praeditam. Ego vero his commotus / rebus, persancte iuravi vix totum crastinum elapsurum quin / linguae sermonisque usum aegrotus iniret. Sed eques praefatus, / qui Nicolaum, medicinae peritissimum, Panhormi civem, consuluerat, / per litteras accepisse affirmavit non multo post eundem aegrotum / pristinam incolumitatem assecuturum. Sed ante

² Al margine di destra la postilla di Zizzo: «Canon, id est regula».

lucanum his ita rebus / se habentibus, Simon e lectulo suo prodiit et religione / compulsus aedem divae Mariae Nunciatae recta contendit. Quo ut / pervenit amicum eius religionis virum offendit quem e vestigio comprecatus est, non verbis quidem, quae nulla erant, sed nutu / quodam, ut calamum paginamque illi afferret. Quibus receptis / litterarum monumentis, orat ut Alberti Erycini caput sibi / adorandum deosculandumque concedatur. Quo tandem quom / fieret, poplitibus flexis, sacrum divini hominis adoravit. / Sed lymphis illis, quibus caput ablui fecerat, se circumquaque / <tins> tinxit ebibitque quod potandum sacerdos tradidit. Quod / quom rite fieret, inde discessit. Qum autem in urbem iter / faceret, (nam templum illud extra moenia habetur) in medio / itineris sternutamento insolito atque admirando concussus est, adeo / ut parum abfuerit quin caput <ad pedes ill> suum ad / genua illideret. Qua quidem concussionem exagitatus: “O Maria, inquit, iam loqui mihi fas est”. Atque paulo post: “Audio – inquit – / praetereuntes diversa inter se colloquentes”. Quare sive divina / ope et sanctissimi viri praesidio fatus (nam deus optimus / maximus sanctis viris divina munera saepe tribuit) ut // etiam languentibus opem ferrent, seu magistra rerum natura / eiusdem dei immortalis nutu divino insignita, quod homini / abstulerat, facta mitior, reddiderit. Utcunque tamen res se habet, / magna deo immortalis et Christo domino gratia habenda / est, qui nobis saepe elargitur quod nos non commeruisse ingenue / fatemur. Simon nunc ipse vota sua deo principi et divo Alberto / persolvit, atque genibus ad aedem usque ipsius divae prorepsit, et / se illi penitus dedicavit. Quare quom te, prorex prope divine, / egregio ingenio peditum, et litteris penitus deditum experi / mento iampridem cognoverim huiusce-modi admirandam rem / ad te perscribere duxi, ut humanos casus vix aliis saeculis / conceptos meditare, et quid natura rerum nobis piandum / offerat, quidve divina ope assequi valeamus. Valeto, felix. finis

APPENDICE # 8

Si[c] tetrastico meo terminetur:

[tetrastico]

Quom functus fuero [morta]llis munera vitae
 Ne moriar totus;vive, Libelle, precor;
 Post obitum charis sic respondebis amicis:
 Schifaldum vatem non potuisse mori.

[decastico]

Vivo ego nec moriar donec fortuna secundis
Extollat vatem rebus ad astra suis.
Non ego mortali sum fultus corpore tantum
Opprimat ut vires mors truculenta meas.
Ingenio et Musis valeo lepidisque Camenis
His vivam aeterno tempore ut astra polo.
Non moritur vates resoluti tempore clarus
Sarcophagum fugiet pars veneranda mei.
Sed bene dii vertant recinentis mesta camenas
Carmina, laetitiae sit sua musa mihi.

Schifaldus idem.

Virtus sola manet delapso tempore vitae
Haec bona fortunae fluminis instar eunt.
Distichon.

APPENDICE # 9

*Carmen lyricum cuius index triumphus
de victoria porta[e] bethicae, quam vulgo granatam
appellant per eundem Schifaldum.*

Laudibus summis merito feramus
Inclytum regem pietate plenum
Ut sibi clarum decus et potestas
Cedat in aevum.

Hoc dedit terris populisque mirum
Gaudium cunctis, erit hic in orbe
Maximum lumen, nitor et beatum
Denique numen.

Barbaras vicit nimium tremendas
Bethycae gentes populosque saevos
Et deo nostro Domino benigno
Subdidit urbes.

Templa sed Christo veneranda praebet
Maxima dudum celebrata in urbe,
Supplices cuncti properant, Mariae
Numen adorant.

Perfidus plorat, retiretque Christi
Hostis et bilem reprimit, tacetque
Cedit invitus, genibusque flexis
Templa veretur.

Dignus est noster dominus paterque
Omnium votis super astra ferri
Et sibi semper referemus omnes
Intima cordis.

Rite nunc caelo niteat beatus
Dux ducum primus, sed amica divis
Dona, primorum capiat virorum
Regibus apta.

Lingua nec vatum poterit valentum
Clara nunc tanti monumenta Regis
Ferre, nec Graeci Latiiue possent
Pandere carmen.

Septies centum deciesque septem
Mersa sub leges miseranda iniquas
Urbis arx annos, modo servit uni
Reddita Christo.

Hortor hinc omnes pueros senesque
Et simul cunctos procures, ducesque
Comprecor, Christi pietate freti ut
Cantica promant

Filio Magnae Genitricis almo
Supplicent, felix vigeat, deoque
Cura sit magna, regat altus orbem
Unicus idem.

Ergo Fernandum, Siculi fideles
Filiū divi recinant Johannis
Hunc sacer Christi chorus hinc et inde
Tollat ad astra.
finis.

DOMENICO BOMMARITO
Northwestern University
Evanston, Illinois

IL LOGOS DELLA POESIA IN ARISTOTELE

1. Il logos poetico è apofantico

Nel *De interpretatione*¹, Aristotele distingue due tipi di logoi significativi (*semantikós*), i dichiarativi o apofantici, cui appartiene il dire il vero o il falso, e quelli in cui «tale enunciazione non sussiste», per es. la preghiera; di questi ultimi si occupano più propriamente la retorica e la poetica (cfr. *De interpr.* 4: 17 a 1-6).

Come subito si vedrà, la pertinenza dei discorsi non apofantici anche alla poetica è cosa, nel medesimo Aristotele, problematica. La classificazione dei logoi apofantici che si legge nel capitolo successivo della stessa opera distingue dunque fra la mera successione di molti discorsi e il discorso (apofantico) unitario, il quale può a sua volta essere tale o perché «rivela un'unità» — la dichiarazione semplice (*aplè apófansís*): per es. i giudizi — o per collegamento (*syndésmo*) — «dichiarazioni formate da più dichiarazioni semplici, come nel caso di un discorso già composto [*synthetos*]»: per es. i sillogismi (*ivi*, 5: 17 a 15-22).

Come esempio di discorso dichiarativo semplice viene addotta nella stessa pagina (*ibid.*, 11-15) la definizione di uomo («animale terrestre bipede»), la stessa che si legge in *Metaph.* VIII, 6: 1045 a 12-14, dove però della definizione si dice che essa «è un discorso che ha una sua unità non ad opera di un legame [*syndésmo*], come l'*Iliade*, bensì in virtù dell'unità del suo oggetto».

È dunque l'*Iliade* un discorso dichiarativo unitario composto? Da quel che si legge nella *Poëtica* e negli *Analitica posteriora*, la risposta non può essere dubbia. La medesima ripartizione dei discorsi

¹ Gli scritti di Aristotele sono citati dai volumi dell'OCT e dalle seguenti traduzioni italiane: *Dell'arte poetica*, a c. di C. Gallavotti, Milano 1974²; *Retorica*, a c. di M. Dorati, Milano 1996; *Organon* a c. di G. Colli, Bari 1970; *Opere*, Bari 1973 ss.

unitari si ritrova in ambedue i testi; nella *Poëtica* (1457 a 29-31): «il discorso può essere unitario in due modi, o perché significa un concetto solo, o perché da più concetti ne fa uno solo collegandoli [*ek pleiôn syndésmo*]: per esempio l'*Iliade* è un discorso unitario per via di collegamento [*syndésmo heis*]» e, di nuovo, negli *Analitica* (II, 10: 93 b 35-37): «un discorso risulta unitario in due sensi: in primo luogo esso si dice tale, quando la sua connessione [*syndésmo*] è simile a quella dell'*Iliade*; in secondo luogo, è unitario il discorso che rivela in modo non accidentale il riferimento di una sola determinazione ad un solo oggetto». Un chiarimento ulteriore, e un'ulteriore conferma, del senso in cui può, secondo Aristotele, definirsi quello della poesia (dell'*Iliade*! *et pour cause*, considerata la lunghezza del poema) un discorso apofantico unitario composto, è da considerarsi un'altra pagina della *Metaphysica* (VII, 4: 1030 a-b). Qui, posto che le sostanze (*ousíai*) e l'essenza (*tò tí hen èinai*) sono individuali, viene precisato che si ha propriamente una definizione non quando il nome e il logos significano la stessa cosa (ché, in questo caso, ogni logos apofantico unitario e composto sarebbe una definizione e dunque anche l'*Iliade* lo sarebbe), ma solo quando l'enunciazione abbia per oggetto qualcosa di primario: l'*Iliade* infatti è un logos che significa quel che la "cosa" è, non ne definisce tuttavia l'essenza. Peraltro, come si dice essenza in molti sensi (la sostanza individuale, ma anche le altre categorie), così anche il termine definizione ha più d'una accezione. Comunque resta che la definizione — anche se non determini l'essenza d'un oggetto — è un nome che significa la stessa cosa con un logos determinato (non quindi con un logos qualsiasi) e che la cosa unica (*tò hen*) significata dalla definizione vien detta da essa non per continuità (*synechei*: cfr. *synechous* in *Poët.* 1452 a 16 e 1459 a 17-30), come nell'*Iliade*, o per connessione (*syndésmo*) di molte cose, ma «solo in quei casi in cui si parla» di essa «nelle sue varie accezioni [*hosachòs*]» (che è termine anch'esso adoperato in più accezioni). Non è chi non veda come in questa pagina, così tipicamente aristotelica, il ragionamento si svolga seguendo due vettori: l'esigenza del rigore, che induce a determinare quel che non può considerarsi propriamente una definizione, e la polisemia dei termini assunti dall'uso linguistico corrente tra i filosofi («Non si può infatti evitare...»). Alla prima corrisponde dunque la serie delle determinazioni restrittive, ma a ciascuna di esse segue una considerazione circa la polisemia del concetto prima determinato, la quale induce ad aprire spazi nuovi al discorso: così, alla relazione esclusiva fra sostanza, essenza e definizione — che importa la

differenza fra definizione e “nome” d’un oggetto — segue la considerazione dei due significati di “essenza” e dunque anche di definizione e così via.

Che sia, quest’ultimo, un testo importante per comprendere la posizione di Aristotele sulla natura del logos della poesia, non può esser dubbio. Esso infatti non solo determina in qual senso debba intendersi l’essere uno dell’oggetto della definizione, ma anche, che è quel che più qui importa, introduce una distinzione fra continuità (*synechés*) e connessione (*syndesmos*) — come forme del discorso determinato su un oggetto (della definizione, cioè) diverse dalla definizione in senso stretto (propriamente logica). Che Aristotele abbia ritenuto di dover distinguere fra la coerente successione (*synechés*) dei fatti del *mythos* dell’*Iliade* e la generica connessione che collega in un insieme unitario più oggetti — indicata ora con il termine medesimo (*syndesmos*) altrove adoperato parlando dell’unità dell’oggetto “definito” dall’*Iliade*, mostra come la più rigorosa determinazione del logos apofantico valga non solo sul verso della logica ma anche su quello della poetica.

Si pensi al modo in cui nella *Poëtica* sono discussi alcuni problemi della struttura compositiva del *mythos*: quelli posti dalla forma logica dei riconoscimenti, per cominciare.

Posto che il riconoscimento migliore è quello che si produce dallo svolgimento stesso dei fatti dell’intreccio, Aristotele analizza altre forme di esso: quello sillogistico (presente per es. nelle *Coefore* di Eschilo o in una tragedia di uno sconosciuto sofista Poliido nella quale il ragionamento di Oreste è giudicato da Aristotele *eikós*, verosimile) e quello raggiunto mediante paralogismi (da parte di un personaggio, come nell’episodio del “bagno” dell’*Odissea* o nell’*Ifigenia* di Euripide, o da parte degli spettatori, come in una tragedia — per noi perduta — intitolata *Ulisse travestito*) (cfr. *Poët.*, rispettivamente: 1455 a 18-21 e 4-12, 1460 a 19-26 e 1455 a 12-17).

Naturalmente resta che in un’opera di poesia l’opposizione vero/falso ha senso diverso che nel discorso che parla “immediatamente” (vale a dire senza la mediazione della *praxis*) della realtà: il paralogismo di Omero è un errore dal punto di vista delle leggi della logica, ma non per questo è anche un errore dal punto di vista delle leggi determinate (non delle regole prescritte!) dalla poetica: «Omero ha insegnato benissimo anche agli altri come si raccontano falsità nel modo adatto, e questo modo è il paralogismo» (*ivi*, 1460 a 19-20).

Più precisamente: il concetto di correttezza (*orthótes*), e dunque quello di errore, hanno portata e senso diverso in ciascuna *téchne* (*ivi*, 1460 b 14-15) — nella *Metaph.* (IV, 3: 1005 a 22-27) si afferma bensì

che gli assiomi, *axiómata*, sono di competenza della filosofia, dal momento che essi «abbracciano tutta quanta la realtà e non qualche genere che sia separato dagli altri», così che tutti ne fanno uso; ciascuno se ne serve però «entro limiti convenienti (*epì tosoùton* [...] *eph' óson autóis hikanón*), cioè fin dove s'estende il genere (*ghénos*), a proposito del quale intende addurre le proprie dimostrazioni (*apodéixeis*)» (cfr. pure *Rhet.* I, 1: 1355 a 26-29 e *Top.* I, 2: 101 a 37-b 3).

Bisognerà dunque, nel risolvere i *problemata* posti dall'interpretazione di un'opera di poesia, distinguere fra due tipi di errori: quelli propriamente riferibili alla *téchne* poetica e quelli che riguardano ciò che rispetto alla poesia è accidentale e irrilevante (*symbebekós*). Può ben accadere perciò che il poeta rappresenti qualcosa che, dal punto di vista di una particolare disciplina, è impossibile o falso: egli sbaglia, certo, ma la sua rappresentazione resta corretta (*orthòs échei*) se in tal modo «l'arte raggiunge il fine che le è proprio» (*Poët.* 1460 b 16-17 e 24-25).

Rimane anche, d'altra parte, che i criteri con cui si valutano gli aspetti logico-linguistici del *logos* poetico sono quelli stessi della logica appunto: dalla prosodia alla distinzione, alla ambibolia (cfr. *ivi*, 1461 a 22-26 e, rispettivamente, *Soph. el.* 4: 166 b 1-9 — dove coincidono anche gli esempi; *ivi* 166 a 33-38 e 6-21; *Rhet.* III, 5: 1407 a 31-b 6), alla contraddizione, a proposito della quale il rimando è esplicito: «circa le espressioni che appaiono contraddittorie, l'esame deve essere fatto nello stesso modo che si usa per la disamina delle argomentazioni logiche (*hoi en toís lógois élenchoi*), e cioè se è il medesimo oggetto e nella stessa maniera» (*Poët.* 1461 b 16-18; si v. pure *ivi*, a 31-33).

Di gran lunga più significativo, dal punto di vista del nesso-distinzione fra il *logos* poetico e quello epistemico, è quel che nella *Poëtica* si legge circa la relazione fra molteplicità dei *pragmata* composti nel *mythos* epico e unità della *praxis*: «l'*Iliade* stessa contiene molte parti eterogenee, e l'*Odissea* acquista ampiezza anche in virtù di tali parti; ma sono poemi di tal fatta che risultano composti [*synésteken*] in modo eccellente quanto più è possibile, e sono in massimo grado la narrazione artistica di un'unica azione [*miàs práxeos mímesis*]» (1462 b 9-12).

Che il *mythos* sia *mimesis* di un'unica *praxis* non importa insomma che in esso non siano presenti degli episodi, anche numerosi: non è questo che lo rende episodico. Piuttosto, è tale un *mythos* «in cui non appaia né verosimile né necessario che gli episodi si susseguano gli uni agli altri», così che la vicenda non si svolga «di seguito [*ephexès*:

cfr. il *synechés* di *Metaph.* VII, 4: 1030 b 9]» e il *mythos*, teso di là dalla sua propria *dynamis*, risulti privo di coordinazione e composto «di molti pezzi staccati» (cfr. *Poët.* 1451 b 34-52 a 1 e 13-14; 1459 a 35-b 5). Come accade per es. quando si narrano le molte vicende di un solo personaggio pensando che la mera unità del tema (un personaggio, un periodo di tempo o una vicenda — cfr. *Poët.*, 1451 a 16-29 e 1459 a 37), insomma il *syndesmos* del libro VII della *Metafisica*, basti a dare al *mythos* quel carattere unitario che solo può dare ad esso il prodursi (*ghíghnesthai*) di un avvenimento dai precedenti, non in una mera successione (cfr. in *Metaph.* XII, 10: 1075 b 37-1076 a 3 l'attacco contro quelli che fanno derivare una sostanza dall'altra in una perenne successione [*aei állen echoménen ousían*]), ma secondo un sistema necessario di relazioni che teleologicamente connetta nella unitaria totalità dell'intreccio ciascuno dei suoi momenti: bisogna che il *mythos*, «poiché è mimesi di azione [*práxeos*], lo sia di un'unica azione e completa; e le successive parti della vicenda debbono tra loro collegarsi in modo che, togliendone una o cambiandola di posto, il tutto si sciupi e si sconnetta: perché ciò che nulla significa quando c'è o non c'è, non è neppure un elemento del tutto» (*Poët.* 1451 a 31-36 e cfr. *ivi*, 1459 a 35-b 2, dove ai molti episodi di cui sono intessuti gli intrecci dell'*Iliade* e dell'*Odissea* viene opposta la irrelata molteplicità delle vicende narrate nelle *Ciprie* e nella *Piccola Iliade*).

Quel che distingue l'unità tematica data dalla collocazione dei singoli eventi nella indeterminata temporalità della cronologia dall'unità sistematica dei fatti nel *mythos* è in definitiva l'opposizione di casualità e teleologia: anche se si tratta di fatti accaduti in un unico periodo di tempo, ciascuno di essi nel primo caso ha una mera relazione casuale con gli altri (*hos étychen échei pròs állela*): la contemporaneità di due eventi o il loro succedersi nel tempo non ne fa di per sé i momenti di uno svolgimento orientato a un *telos* unico (cfr. *ivi*, 1459 a 17-29) e determinato non casualmente all'inizio e alla fine (cfr. *ivi*, 1450 b 32-33: «bisogna che i *mythoi* costruiti bene non comincino da un punto qualsiasi [*hopóthen étychen*] né finiscano dove che sia [*hópou étyche*]») e dunque tale che in esso i fatti siano ordinati non dalla cronologia, ma dalla relazione logica di causa ed effetto: «è molto diverso che una cosa accada [*ghíghnesthai*] a causa di un'altra o dopo di un'altra» (*ivi*, 1452 a 21-22). Di qui il privilegio accordato da Aristotele ai riconoscimenti che si producono dalla sequenza stessa dei fatti (cfr. *ivi*, 1455 a 18-19); e di qui anche la legge secondo cui lo scioglimento dell'intreccio deve anch'esso accordarsi appunto all'intreccio. Quest'ultima osservazione peraltro assume una rilevanza

particolare per ciò che ora ci riguarda, precisamente in relazione alla bipartizione aristotelica della composizione del *mythos*: «In ogni tragedia, una parte è il nodo e l'altra lo scioglimento: il nodo molte volte è costituito dalle vicende esterne e da una porzione della trama, il resto è lo scioglimento» (*ivi*, 1455 b 24-26).

Ebbene: appunto il rigoroso sistema delle relazioni che connettono i fatti dell'intreccio ne esclude la contingenza: quella che si produrrebbe ove il loro ordine fosse dato dalla mera cronologia, come s'è visto, ma anche quella in cui sarebbero piombati i fatti quando nel loro comporsi a una immanente finalità irrompesse l'arbitrio: «Il meccanismo artificioso (*mechané*) è da accettare soltanto nella vicenda esterna al dramma [...], ossia per gli antefatti, che è impossibile siano a conoscenza degli uomini, oppure per le conseguenze (*hósa prò toù [drámatos, sc.] ghégonen [...] è hósa hýsteron*), che hanno bisogno di annuncio e profezia: solo agli dèi attribuiamo che vedano ogni cosa» (*ivi*, 1454 b 3-6). Nella dimensione puramente antropologica del *mythos*, insomma, non c'è spazio per il contingente: né per il caso né per il gioco a dadi degli dèi (o del poeta).

2. Possibile, necessario, verosimile: la poesia tra la filosofia e la storia

La coppia oppositiva che in tal modo ci si propone evidentemente rimanda alla logica modale; con un'anomalia, si direbbe, rispetto al sistema dei concetti elaborato da Aristotele. Nella triade necessità-attualità-possibilità (cfr. *Analit. post.* II, 8: 29 b 29-35), l'opposizione si dà fra il primo concetto e l'ultimo; nel quadro degli enunciati che si oppongono discusso nel *De interpretatione*, poi, a «è possibile [*dynatón*] essere» seguono «è contingente [*endeichómenon*] essere» e «non è necessario non essere» (*De interpr.* 13: 22 a 15 e b 23-24). La categoria di possibilità (*tò dynatón*) assume dunque un valore duplice: «da un lato, un qualcosa si dice possibile poiché risulta vero, in quanto è in atto (*enérgeia*), ad esempio camminare perché un uomo cammina, ed in generale (*hólos*) è possibile essere poiché è già in atto (*kat' enérgeian*) ciò che si dice avere una possibilità; d'altro lato, qualcosa si dice possibile, poiché potrebbe essere in atto (*hóti energhéseien án*), ad esempio, è possibile camminare, poiché qualcuno potrebbe camminare (*hóti badíseien án*). Questo secondo tipo di potenza (*dynamis*) si ritrova soltanto negli oggetti mutevoli, mentre la prima si presenta pure in quelli immutabili. In entrambi i casi è poi

vero il giudizio: non è impossibile essere»; ma solo il primo senso di “possibile” è predicabile di ciò che è “necessario” assolutamente e dunque, poiché «dal particolare consegue l’universale, da ciò che è di necessità conseguirà il poter essere (*tò dýnasthai éinai*), non però ogni poter essere» (*ivi*, 23 a 8-18).

Ora, poiché oggetto della mimesi *mythica* non sono né gli «atti che prescindono dalla potenza», né le potenze che «non sono mai atti», ma la *praxis* (una e compiuta) delle cose che «sono atti uniti a potenza», le quali sono «anteriori a questa per natura, e posteriori nel tempo» (*ivi*, 23 a 23-26), la dimensione temporale propria dell’intreccio (che della *praxis* è mimesi) si configura come orientata a un *telos*, posteriore nel tempo ma anteriore per natura, come, insomma, il tempo proprio del realizzarsi della potenza nell’atto suo, il quale è dunque il termine e la conclusione del processo, ma al tempo stesso — come atto — il principio (l’inizio e la ragione insieme, insomma: l’*arché*) del processo medesimo. D’altra parte, per ciò appunto, le relazioni tra i fatti del *mythos* sono tutte comprese nell’orizzonte del possibile — del possibile già in atto e del possibile come potenza in movimento verso l’atto: gli oggetti dell’intreccio sono «mutevoli», né atti senza potenza né mere potenze.

È questo il luogo sistemico in cui si pone la questione del rapporto fra poesia e storia: questione cruciale evidentemente, posta l’identità degli “oggetti” dell’una e dell’altra e posto, soprattutto, che il fare degli uomini di cui parlano i *logoi* degli storici è anch’esso *praxis* teleologica. Non lo è sempre tuttavia: nella realtà di cui narrano gli storici si dà infatti il casuale e soprattutto, si dà una irrelata molteplicità di *praxeis* (e dunque anche di fini) ciascuna delle quali ha un *suo* tempo ma che sono tutte insieme “contenute”, casualmente: com’è inevitabile, in un tempo che per essere di tutte non è di nessuna, è mera cronologia.

Naturalmente non è possibile adesso se non un sommario accenno alla trattazione della categoria di *praxis* nella *Poëtica*; basti dunque rammentarne le determinazioni più importanti. In primo luogo: la *praxis* di cui il *mythos* è la rappresentazione mimetica è, nella *Poëtica*, una categoria specificamente estetica, un momento del processo di generalizzazione artistica dell’agire umano e dunque della costituzione formale dell’opera (cfr. per es. *Poët.* 1450 a 16-17). La *praxis* di un’opera non è quindi una delle molte di cui si occupa lo storico (la storia è comunque un sapere delle singolarità): anche se ha struttura processuale (cfr. *ivi*, 1459 a 19-29 e soprattutto 1450 b 24-26), il suo orizzonte è quello dell’universalità. Nella *praxis* insomma, come nel

mythos che ne ripete da questo punto di vista la costituzione, la dialettica (propria delle cose che sono «atti uniti a potenza») di anteriorità “naturale” e posteriorità nel tempo si oggettiva nella dialettica di universalità e temporalità: che la poesia sia «più filosofica» della storia (*ivi*, 1451 b 6-7) è affermazione che distingue la poesia dalla storia, ma anche dalla filosofia.

In questo contesto di relazioni e distinzioni va dunque intesa l'opposizione fra poesia e storia e, in essa, le categorie modali cui Aristotele ricorre nel determinare i caratteri propri della poesia (rispetto alla storia, appunto).

«[...] l'opera del poeta non consiste nel riferire gli eventi reali [*tà ghenómena léghein*], bensì fatti che possono avvenire e fatti che sono possibili, nell'ambito del verosimile o del necessario [*áll'hóia àn ghenóito kai tà dynatà katà tò eikòs è tò anankáion*]. [...] la poesia espone piuttosto una visione del generale, la storia del particolare [*he mèn gàr póiesis tà kathólou, he d'historía tà kath' hékaston léghei*]» (*Poët.* 1451 a 37-39 e b 7-8).

Com'è evidente, il discorso aristotelico sulla poesia e più propriamente sulla natura dei fatti in quanto siano composti nel *mythos* si svolge lungo un percorso definito da alcune categorie, ora in coppia ora in opposizione, e da un verbo che significa l'accadere, il farsi dei fatti, il loro compiersi: *ghìgnomai*. In questa sistematica concettuale, di cui *ghìgnomai* costituisce e determina la linea di movimento, c'è come una matrice logica: la categoria di possibilità, opposta a quella di realtà. La prima definisce l'orizzonte del poeta, l'altra quello dello storico, così che “realtà” è da intendere come “le cose che sono (già) accadute” e “possibilità” come “le cose che non si sono (ancora) compiute”, i *facta* e gli *imperfecta*, insomma, o meglio: le *res gestae* e le *res gerendae* (per la dialettica, di cui s'è detto, di anteriorità naturale e posteriorità nel tempo, propria della *praxis* e dunque anche del *mythos*). Alla coppia oppositiva reale/possibile, nel senso appena chiarito, si affianca la coppia singolare/universale: dopo la *praxis*, anche il *mythos* si configura così come un ulteriore momento del processo di generalizzazione dell'oggetto dell'opera (del «pauroso e compassionevole» della tragedia, per es.), come momento della sua costituzione formale.

La dialettica di universalità e temporalità determina la particolare natura delle due categorie nell'ambito del possibile proprio della poesia. Questa non è il tempo della storia, ma la rappresentazione mimetica, universalizzante, di esso; quella non è l'eternità senza storia degli oggetti immutabili, dei puri «atti che prescindono dalla potenza», cui,

come a ciò che non può essere diversamente da quel che è, solo compete la necessità assoluta: «esistono necessariamente» (cfr. *Eth. Nic.* VI, 3: 1139 b 19-25).

Quel che deve comunque non trascurarsi è che il sistema delle categorie modali in Aristotele disegna una gerarchia dell'essere (cfr. *De interpr.* 13: 23 a 22-26; l'essere si dice in più modi: cfr. *Metaph.* VI, 4: 1028 a 5-6), oltre a distinguere i modi dell'appartenenza negli enunciati. Così, la categoria di necessità distingue la realtà necessaria (come necessità assoluta) da quella contingente (in cui si dà solo una necessità ipotetica: cfr. *De interpr.* 9: 19 a 23-32); la categoria di possibilità, a sua volta, la distingue in atti (di cui alcuni sono separati dalla potenza: gli enti assolutamente necessari, mentre altri sono congiunti con essa) e in potenze (delle quali alcune possono diventare atti, altre restano solo potenze: cfr. *ivi*, 23 a 16-18). Le categorie modali, in relazione alla appartenenza della determinazione alla cosa, distinguono la predicazione e l'attribuzione essenziali da quelle accidentali. La necessità è il modo della predicazione essenziale degli atti (anche di quelli congiunti con la potenza, ma in questo caso finché sussista il soggetto) e la possibilità è il modo della predicazione accidentale sia della potenza (di cui non si dà predicazione essenziale) sia degli atti (finché sussista il predicato). Quanto all'attribuzione, essa è essenziale nella necessità assoluta e accidentale in quella ipotetica (cfr. *ivi*, 19 a 23-32 e *Top.* I, 4: 101 b 15-25).

Ora, è evidente, l'uso delle categorie modali nella *Poëtica* non è da intendere nelle loro funzioni enunciative, dal momento che gli enunciati della mimesi *mythica* non sono enunciati modali (che invece possono ben darsi nel logos poetico: nella *dianoia*, per es.), ma nel loro valore ontologico. Appunto in questo ambito si pone dunque la questione del rapporto tra possibile e necessario.

Nel *De interpretatione*, cui sarà opportuno riferirsi prima di passare alla *Poëtica*, il necessario è un momento del possibile, in quanto già in atto e dunque tale che esclude la possibilità di attuarsi nell'opposto, insomma il divenire (cfr. *ivi*, 13: 23 a 5-18): a seconda che l'attualità dell'atto sia permanente o meno si distingue poi fra necessità assoluta e ipotetica (come si è già detto). Il possibile, invece, che non si sia compiuto nell'atto e che è dunque non necessario e tale da ammettere un compimento ma anche il contrario di esso, si dà solo nelle realtà in divenire (cfr. *Metaph.* XII, 3: 1047 a 21-25: «è ammissibile che una cosa avente la possibilità di essere non-sia e che, invece, una cosa avente la possibilità di non-essere sia [...]. Una cosa è possibile se non incontra alcuna impossibilità nel conseguire quell'atto di cui si dice che abbia la potenza»). Sicché: nell'ambito del possibile, che risulta così essere

la più “estesa” delle categorie modali, sono compresi sia il necessario (nel senso dell’assolutamente necessario), sia il contingente (*endeichômenon*), vale a dire ciò che non è né (assolutamente) necessario né impossibile (cfr. *De interpr.* 13: 23 a 8-18 e *Anal. pr.* I, 13: 32 a 18-22). Nel secondo rientrano poi sia il necessario ipotetico e il probabile (*eikós*: il verosimile della *Poëtica*) sia il possibile “indefinito” (che può compiersi in un atto oppure nel contrario di esso) e il caso: «il contingente ha due aspetti, esprimendo da un lato ciò che si verifica per lo più e talvolta abbandona il necessario, ad esempio, rispetto all’uomo, l’incanutire, o il crescere, o il declinare, o in termini generali, ciò che è naturalmente costituito per appartenere (tutto questo infatti non possiede una necessità continua, poiché l’uomo non sussiste sempre; tuttavia, se l’uomo esiste, quanto abbiamo detto o si presenta per necessità o si verifica per lo più), e d’altro lato la relazione indefinita, ossia ciò che è possibile tanto in un certo modo quanto non in un certo modo, ad esempio, quando dell’animale si dice che cammina, o si parla del verificarsi di un terremoto mentre l’animale cammina, o in termini generali, quando si indica ciò che avviene per caso: in realtà, tutto questo per natura non è affatto costituito in un certo modo, piuttosto che nel modo contrario» (*ivi*, 32 b 4-13).

Com’è evidente è questo un luogo della logica-ontologia aristotelica assolutamente imprescindibile nell’interpretazione della teoria del *mythos* esposta nella *Poëtica*. Per più ragioni.

In primo luogo: nell’ambito della predicazione necessaria rientrano quindi sia le enunciazioni il cui soggetto è puro atto — in cui la relazione di necessità è permanente —, sia quelle il cui soggetto, per essere atto unito a potenza, non sussiste sempre e nelle quali dunque la relazione è bensì necessaria ma, per la natura contingente del soggetto, di una necessità ipotetica.

Accanto alla predicazione il cui modo è quello della necessità ipotetica, Aristotele colloca anche quella che enuncia l’appartenenza al soggetto di ciò che non appartiene ad esso “sempre” (necessariamente), ma solo nella maggior parte dei casi²: quel che insomma al sapere quotidiano e all’esperienza comune appare come probabile: «[...] la premessa che esprime ciò che è probabile [*eikós*] dovrà fondarsi sull’opinione [*éndoxos*]: in realtà probabile è appunto ciò che notoriamente per lo più [*hò gàr hos epì tò poly ísasin*] si verifica o non si verifica, è oppure non è» (*Anal. pr.* II, 27: 70 a 3-6).

² Cfr. anche Ammonio, in *Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, in A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, Berolini 1895, 153, 13-32.

Ebbene: non v'ha dubbio che ciò di cui parla qui Aristotele sia appunto la «necessità o verosimiglianza» di tanti luoghi della *Poëtica*, non solo perché l'*eikós* di essa altro non è che il probabile, ma anche per la dialettica di universalità e temporalità che evidentemente percorre il suo discorso che, anche dal punto di vista lessicale e concettuale, richiama la definizione di *arché* e *télos* del *mythos* (cfr. *Poët.*, 1450 b 27-30), da Aristotele ripresa a proposito della *praxis* in contrapposizione al tempo della storia (cfr. *ivi*, 1459 a 19-24).

3. Caso e scelta

E d'altra parte, quel che si legge in *Anal. pr.* I, 13: 32 b 4-13 anche agevola e determina meglio la relazione fra possibilità e casualità di cui si discorre nella *Poëtica*: come prima Aristotele ha affiancato la necessità ipotetica e la verosimiglianza, così ora accomuna la possibilità indeterminata al caso.

Bisognerà tener presente la conclusione del luogo degli *Analitica* di cui ci occupiamo qui in relazione alla esclusione di principio del caso dallo svolgimento del *mythos* poetico; scrive dunque Aristotele (*ibid.*, 17-20): «le proposizioni che esprimono una relazione indefinita non sono oggetto di scienza né di sillogismo dimostrativo», lo sono invece quelle «il cui contenuto risponde a una costituzione naturale».

L'esclusione del caso dall'ambito del sapere scientifico non importa tuttavia la negazione di esso, come mostra per es. la polemica anti-deterministica del *De interpretatione* nel capitolo (il IX) dedicato ai «futuri contingenti». Nell'*Ethica Nicomachea* la questione si ripropone da un punto di vista più vicino a quel che ci riguarda: nell'ambito del non necessario Aristotele colloca infatti sia «le cose che si producono o sono [...] per natura», sia quelle che sono oggetto della creazione oppure dell'azione: *tà poieta* e *tà praktá* (*Eth. Nic.* VI, 4: 1140 a 11-16). In quest'ambito appunto si dà il caso: negli eventi della natura (*autómaton*: cfr. *Phys.* II, 6: 197 b 12-18) e, come fortuna (*tyche*), nella produzione e nell'azione degli uomini (cfr. *ibid.*, a 36-b 13). Per quel che riguarda la natura, l'accadimento casuale è il venire ad essere dell'accidente (*tò òn katà symbebekós*) che si produce quando avviene quel che «per lo più» non avviene (cfr. *Metaph.* VI, 2: 1026 b 27-33), per es. per il concorrere (non teleologico) di cause «indeterminate» («giacché infinite cose possono capitare ad una sola») (cfr. *Phys.* II, 5: 196 b 28-29, 196 b 33-197 a 5; e si ricordi *Poët.* 1459 a 25-29 circa la coincidenza cronologica delle battaglie di Salamina e di Imera).

Il possibile non necessario, tuttavia, non implica sempre la possibilità indeterminata: «le potenze razionali (*metà lógou dynámeis*) riguardano più determinazioni, cioè i contrari, mentre così non è per tutte le capacità irrazionali (*álogoi*); [...] e lo stesso vale per tutti gli altri oggetti che sono sempre in atto» (*De interpr.* 13: 23 a 1-3). Quanto alle potenze razionali (non in atto), la possibilità indeterminata altro non è che la capacità di deliberazione (*boulé*), propria dell'uomo, circa «le cose che dipendono da noi e che sono realizzabili» (non, dunque, «intorno alle cose che avvengono per caso [*tyches*]») e che riguardano i mezzi per la realizzazione di un fine (cfr. *Eth. Nic.* III, 3: 1112 a 18-b 14). La deliberazione, che ha per oggetto sempre il futuro e il possibile, genera il proponimento, che è un «appetire deliberatamente», e dunque l'attività della ragione pratica (*he praktiké*) e di quella creatrice (*he poietiké*) (cfr. *ivi*, VI, 2: 1139 a 18-b 13).

Qui dunque, nella *poiesis* e nella *praxis*, si dà la *tyche*. Nella prima, in quanto «disposizione creativa accompagnata da ragione vera» e dunque *téchne*, perché la *téchne* e la *tyche* «riguardano le stesse cose», vale a dire quelle «che possono sia esserci sia non esserci e di cui il principio è in chi crea e non in ciò che è creato» (si ricordi nella *Poëtica* [1451 b 32-34]: il poeta è *poietés* dei fatti del *mythos* anche se gli accada di “poetare” fatti accaduti), non di quelle «che sono o si producono necessariamente, né per natura, in quanto queste hanno il loro principio in se stesse» (cfr. *Eth. Nic.* VI, 4: 1140 a 6-22). Nell'attività pratica invece la *tyche* è una «causa accidentale nelle cose che avvengono per scelta [*proáiresin*] in vista di un fine»; e poiché le cause accidentali sono indeterminate, essa anche deriva da cause di tal genere. Resta comunque che il fortuito si dà solo nell'ambito dell'agire e dunque è bensì vero che esso è irrazionale (dal momento che non avviene né sempre né per lo più) e impenetrabile (cfr. *Anal. post.* I, 30: 87 b 19-27), ma, in quanto connesso all'agire teleologicamente orientato al «successo o, comunque, [a] un pratico risultato», il fortuito ha in ogni caso un soggetto, che è appunto il soggetto dell'azione: « quanti non possono agire, non possono neppure far qualcosa di fortuito. E perciò nessun essere privo di anima, nessuna bestia, nessun fanciullino fa nulla per fortuna, perché non ha la facoltà della scelta»; si può parlare dunque «di fortuna a proposito di quelle cose che [...] possono essere scelte da quelli che hanno facoltà di scegliere» (cfr. *Phys.* II, 5-6: 197 a 5-b 22).

Com'è noto, i personaggi (gli *éthe*) della tragedia fanno delle “scelte”, hanno una “tendenza” (*proáiresis*), mentre viene escluso il “caso” dal *mythos* di essa. Nel cap. VI della *Poëtica* la tragedia è definita *mi-*

mimesis di un'azione seria e compiuta; di tale *mimesis* sono soggetto personaggi in azione (*drónton*), non un soggetto della narrazione. D'altra parte, poiché la tragedia è *mimesis* di una *praxis*, essa è compiuta da personaggi che agiscono (*práttetai hypò tinòn Prattónton*). I personaggi della tragedia assolvono dunque a un duplice compito, che Aristotele distingue come, rispettivamente, *dràn* e *práttein*. Il primo verbo distingue il "modo" della *mimesis* drammatica da quello dell'epica, determina i personaggi della tragedia (e della commedia) quali soggetti della rappresentazione della *mimesis* (dove — *ivi*, 1449 b 13-14 — lo "spettacolo", l'immanente visività della drammatica). Il secondo verbo, invece, definisce i personaggi in quanto soggetti del *mythos* (e oggetto della rappresentazione: nella poesia drammatica come in quella epica: quelli che fanno la *mimesis* rappresentano personaggi che agiscono [*mimoiúntai hoi mimoúmenoi Prattóntas*]; *ivi*, 1448 a 1): poiché infatti il *mythos* è *mimesis* di una *praxis* e lo è in quanto *synthesis* di *pragmata*, esso ne condivide la struttura (ogni *praxis* ha un soggetto). E dunque: nell'opera di poesia (epica o drammatica) devono bensì distinguersi la *praxis* di cui il *mythos* è *mimesis* e le *praxeis* dei personaggi, le quali, mano a mano che esso procede, vanno a comporsi come *pragmata* nel *mythos*; l'una e le altre tuttavia hanno la stessa struttura logica: sono azioni volontarie ordinate a un *telos* immanente.

La *praxis* tuttavia è, solo, l'azione; ma non l'azione colta nella sua singolarità: piuttosto come momento (il primo e decisivo, in quanto costituisce il soggetto dell'opera come unità in sé compiuta) del processo di generalizzazione estetica che è la *poiesis*, così che il *mythos* non è *mimesis* che di essa e solo di essa. Le *praxeis* dei personaggi invece sono rappresentate (o comunque possono esserlo, in linea di principio) anche nella loro genesi, nel loro svolgersi effettuale e circostanziale, nei loro effetti; e anche vengono rappresentate, in quanto molteplici, nel loro confrontarsi e "comporsi" (che può anche essere un opporsi). Per ciò appunto delle *praxeis* Aristotele determina i soggetti (i personaggi in quanto *Prattóntes*): quel che essi fanno ha la singolarità e la molteplicità della *praxis* studiata nell'*Ethica Nicomachea*. E di qui, anche, l'introduzione del discorso sulle qualità dei personaggi: «poiché la tragedia è mimesi di un'azione, ed è compiuta da un certo numero di persone che agiscono, queste debbono avere per forza determinate qualità per quanto riguarda i caratteri e i ragionamenti» (*Poët.* 1449 b 37-50 a 1; cfr. anche 1450 a 5-6).

E però: come la *praxis*, anche il *mythos* è categoria estetica (si vuol dire: come tale va intesa nella *Poëtica*, di là dalla sua genesi e dalle conseguenze "tematiche" che essa può aver avuto sull'uso "tecnico"

che Aristotele ne fa): esso non è una storia, ma una storia composta, "formata", in modo da rappresentare mimeticamente una *praxis*. Ne viene che i personaggi in quanto soggetti del *mythos* (*práttontes*) non agiscono per rappresentare un carattere, ma lo assumono dalle azioni di cui sono soggetti (*ivi*, 1450 a 16 e 20-22): i caratteri quindi non devono essere "descritti" e la rappresentazione di essi si colloca nell'ambito dell'azione, più precisamente: all'interno dell'orizzonte entro cui si genera l'azione. Il carattere non è dunque una generica determinazione qualitativa del personaggio; esso è, piuttosto, il momento della *mimesis mythica* (della composizione dei fatti) nel quale si appalesano le ragioni della *proáiresis* che precede l'azione: appunto nella rappresentazione della genesi delle azioni ha il suo luogo proprio quella della *proáiresis* da parte dei personaggi: «il carattere si trova in quella esposizione che chiarisce le ragioni di una scelta [*ho delòì tèn proáiresin*], cioè che cosa, quando non sia manifesto, uno preferisce ottenere o vuole evitare; e quindi caratteri non si rivelano in quei discorsi, in cui non è proprio contenuto ciò che sceglie o vuole evitare chi parla» (*ivi*, 1450 b 8-11).

Naturalmente non deve trarre in inganno il fatto che Aristotele introduca quest'osservazione nella trattazione della *dianoia*, come terzo momento, dopo il *mythos* e i caratteri, della tragedia. Che i *logoi* in cui i personaggi dicono il loro «pensiero» siano analoghi a quelli della «politica» e della retorica (il loro *érgon* è lo stesso) non importa tuttavia un'identificazione della *dianoia* in cui si rivela il carattere (quando vi si mostrino le ragioni della scelta che esso compie) con la *dianoia tout court*: essa è presente infatti anche in discorsi di altro genere. E d'altra parte: la *proáiresis* viene mostrata dalla *dianoia* quando non sia già evidente nel contesto dell'agire del personaggio: «un'opera avrà la qualità del carattere, se il dialogo [*lógos*] o l'azione [...] manifesta che c'è una tendenza nelle persone» (*ivi*, 1454 a 17-20). Sulla relazione fra *ethos* e *proáiresis* Aristotele si pronuncia del resto con estrema chiarezza anche nella *Rhetorica*, appunto a proposito dell'oratoria politica e di quella giudiziaria e sempre rilevando la priorità della scelta rispetto alla qualità del carattere e della determinazione del fine come obiettivo della scelta (cfr. *Rhet.* I, 8: 1366 a 2-16; I, 13: 1374 a 11-15; III, 16: 1417 a 17-21).

Beninteso: che il *mythos* come la *dianoia* e l'*ethos* siano momenti della forma dell'opera poetica importa bensì che ciascuno di essi risulti da un processo di generalizzazione, ma non toglie, ancora una volta, che la struttura loro e quella delle relazioni che li connettono sia *mimesis* della vita. Così dunque la determinazione del carattere da

parte delle inclinazioni e delle scelte può ritrovarsi nella *Nicomachea* (III, 5: 1114 a 5-10): «dell'essere ingiusti o intemperanti sono colpevoli quelli stessi che agiscono malvagiamente [...]; sono infatti proprio le loro singole attività che li rendono così. [...] le singole disposizioni derivano dall'esercizio di un'attività [*ek tou energhèin perì êkasta hai êxeis ghígnontai*]». E nella medesima opera, anche si legge poco più avanti (1114 b 22-25) quale relazione sussista — nella vita — fra le qualità del carattere e la scelta del fine di un'azione: questo è derivato da quella.

È all'*Ethica Nicomachea* insomma che è necessario rifarsi per intendere il senso e le ragioni di quel che vien detto nella *Poëtica*: converrà dunque ripetere brevemente lo svolgersi del discorso aristotelico su questi temi dell'etica.

Posto che le virtù (e i vizi) non sono passioni, ma disposizioni (*êxeis*) e che esse, a differenza delle passioni, non sono cosa diversa dai proponimenti (*proairéseis*) e comunque ne dipendono, ne viene la definizione della virtù come «disposizione del proponimento [*êxis proairetikê*]» (cfr. *ivi*, II, 5-6: 1106 a-b), che ha per oggetto le passioni e le azioni (*páthe te kài práxeis*) (*ivi*, III, 1: 1109 b 30). E d'altra parte, posto il rapporto virtù-saggezza (la saggezza che riguarda il futuro), dal momento che «il proponimento è un appetire deliberatamente [*proáiresis ôphexis bouleutikê*]» (*ivi*, VI, 2: 1139 a 23) e posta anche la distinzione non solo fra le azioni involontarie e quelle volontarie, ma, nell'ambito di queste ultime, fra le volontarie propriamente tali e le non volontarie, le quali a loro volta comprendono sia le azioni compiute da chi è privo di ragione sia quelle compiute in condizione di ignoranza circa il proponimento o circa la premessa maggiore della deliberazione, ne viene che di proponimento può solo parlarsi in relazione alle azioni volontarie *stricto sensu* e (forse) a quelle non volontarie compiute senza che si conosca la reale natura del proponimento, derivanti insomma da una scelta non consapevole (cfr. *ivi*, VI, 2). Che altrove Aristotele definisca volontarie anche le azioni non volontarie, come quelle dei fanciulli o degli animali, e quelle derivanti dalle passioni, importa solo che il proponimento non è all'origine d'ogni genere di azione che debba considerarsi come volontaria. Esso infatti è «cosa essenzialmente propria della virtù» ed è bensì «volontario», ma non è tutto quel che può definirsi tale, che è «più esteso»: come è differente dal desiderio, così non s'identifica con la volontà tutta ed è anche diverso dall'opinione circa le cose su cui si delibera (dal momento che, come sappiamo dalla *Poëtica*, «col proporci [*proairèisthai*] il bene e il male [...] noi acquistiamo certe qualità

[*poiói tinés esmen*], mentre invece ciò non avviene con l'opinione» (cfr. *Eth. Nic.* III, 2).

Alle restrizioni circa l'ambito in cui è possibile vi sia un proponimento sono complementari quelle circa l'oggetto della deliberazione, che solo riguarda quel che è in potere degli uomini di modificare: non si delibera infatti sulle cose che sono necessariamente o su quelle che accadono immutabilmente sempre allo stesso modo né su quelle che accadono per caso, come non si delibera su ciò che non può essere oggetto di azione umana (anche se non si tratti di eventi causati dalla natura, dalla necessità o dal caso): le scienze esatte e autosufficienti quindi; invece: «noi deliberiamo intorno alle cose che dipendono da noi e che sono realizzabili [*eph'hemìn kài praktòn*]». E però si badi: la fattibilità di ciò su cui si delibera non è data da un generico concetto di possibilità "umana"; realizzabile è piuttosto quel che un certo uomo può fare in certe circostanze (si pensi all'Alcibiade "della storia" di *Poët.* 1451 b 8-11) nell'ambito di orizzonti di possibilità più o meno ampi (cfr. *Eth. Nic.* III, 3: 1112 b 25-27: «se uno s'imbatte in una cosa impossibile, vi rinuncia, ad esempio se si ha bisogno di denaro, ma non vi è possibilità di procurarselo: se però essa appare possibile, si accinge ad agire. Possibili sono le cose che possono essere compiute da noi»).

Definito l'ambito entro cui ha senso deliberare, Aristotele ne determina i confini: "in alto" (si delibera circa i mezzi, non sui fini) e "in basso" (la scoperta della causa prima conclude la deliberazione); ne illustra il procedimento analitico (in cui quel che è ultimo è invece primo nella generazione: l'azione cui mette capo il sillogismo pratico) e l'oggetto, che coincide con quello del proponimento (cfr. *ivi*, 1112 b-1113 a).

Quanto alla questione del rapporto fra l'agire e la virtù, essa è connessa a due ordini di problemi, come s'è accennato: quelli che concernono il rapporto fra l'azione e la verità e quelli circa il rapporto fra la parte razionale e la parte irrazionale dell'anima. Ora, posto che «la virtù etica è una disposizione del proponimento, e che il proponimento è un appetire deliberatamente, bisogna per questo che la razionalità sia vera e l'appetire sia retto, se si vuole che il proponimento sia buono e che l'una affermi e l'altro segua le stesse cose» (*ivi*, VI, 2: 1139 a 23-26), ne viene che è necessario distinguere, nell'ambito della razionalità non teoretica, la razionalità pratica da quella produttrice, per la diversa relazione al fine (immanente all'azione, ma non alla produzione come tale) e che anche è da esaminare qual genere di rapporti si diano fra la razionalità teoretica e le due forme di quella non teoretica.

Aristotele enumera dunque le cinque forme in cui «l'anima è nel vero sia affermando, sia negando» e le altre due con cui invece «si può essere anche nel falso». Tra le prime, si contano l'arte (*téchne*) e la scienza (*epistéme*) ma devono esser distinte, in quanto hanno oggetto diverso (la scienza si occupa di ciò che è necessariamente, l'arte di quel che può essere diversamente da ciò che è). Poiché però l'oggetto dell'arte è oggetto anche dell'azione, è necessario anche distinguere fra le due: come s'è appena visto il loro rapporto con il fine è differente. Anche la saggezza (*phrónesis*), terza dopo la scienza e l'arte, va tenuta distinta da esse (oltre che dall'intelletto [*nóus*]): dalla prima per l'oggetto, dalla seconda, perché «mentre nell'arte è preferibile chi pecca volontariamente, nella saggezza invece, come anche nelle altre virtù, costui è meno preferibile» (*ivi*, VI, 5: 1140 b 22-24).

Determinate le differenze fra arte e scienza (e tra azione e produzione) e fra ambedue e la saggezza e attribuita al solo intelletto la posizione dei principi indimostrabili della scienza, della saggezza e della sapienza (a quest'ambito l'arte è estranea), restano da chiarire i rapporti fra sapienza (*sophía*, la quinta delle forme in cui l'anima è nel vero) e arte, scienza e saggezza.

Ora, c'è bensì una sapienza nelle arti: è la virtù propria di ciascuna di esse (*aretè téchnes*), diversa dunque a seconda dell'arte; ma c'è anche un'altra sapienza, che è conoscenza sia dei principi che delle loro conseguenze, ed è la sapienza in senso assoluto (non limitato a questo o a quel sapere tecnico): è quest'ultimo il tipo di relazione esistente fra la sapienza e l'intelletto e la scienza. Resta il rapporto di essa con la saggezza: esse sono diverse perché diverso ne è l'oggetto (quella riguarda le «cose più illustri», questa solo le cose umane) e perché mentre l'una è autosufficiente, l'altra invece è essenzialmente connessa con l'azione. Ne viene che, mentre la sapienza riguarda solo l'universale (universali sono così i principi indimostrabili oggetto dell'intelletto, come le cose di cui si occupa la scienza — non si dà scienza del singolare: cfr. *ivi*, VI, 8: 1142 a 25-27), la saggezza invece, dal momento che riguarda le azioni e dunque i casi e le circostanze specifiche in cui esse vengono compiute (cfr. *ivi*, III, 1: 1110 b-1111 a) e che si dà anche una abilità meramente empirica la quale, rispetto all'agire, potrebbe addirittura non dipendere da una chiara consapevolezza "teorica", è conoscenza bensì dell'universale ma anche soprattutto del singolare (in ciò stanno anche le ragioni dell'analogia e delle differenze fra la saggezza e la politica) (cfr. *ivi*, VI, 7-8: 1141 a-1142 a).

Si dà dunque nella saggezza una relazione fra universale e singolare che non è meramente oppositiva o addirittura di reciproca esclu-

sione. L'impressione che essa riguardi solo l'individuo e le circostanze, specifiche di volta in volta, del suo agire non è infondata, ma essa guarda a un momento solo della *phrónesis*: a quella conoscenza dei particolari che solo l'esperienza permette di acquistare e che fa saggi i vecchi. Resta tuttavia che nella deliberazione l'errore è possibile sia riguardo ai particolari sia in relazione all'universale. Si torna così, concluso il discorso sul rapporto fra l'azione e la verità: fra la razionalità teoretica e quella pratica, nell'ambito proprio di quest'ultima e dunque alla deliberazione: la saggezza, s'è visto, è propria del «termine [*éσχaton*] della deliberazione».

Nel passare all'analisi della deliberazione (e, in particolare, della buona deliberazione), Aristotele si ferma ancora a considerare quel che la distingue anche dalle due forme dell'anima nelle quali è possibile l'errore: l'opinione e il giudizio (*hypólepsis*), la sagacia (*eustochía*) e quella particolare forma di essa che è l'acutezza (*anchínoia*). Quel che importa ora al filosofo sottolineare è la doppia valenza del deliberare: l'unità che in esso si dà della dimensione razionale, la ricerca e il calcolo: insomma il pensiero, e di quella etica. Che il deliberare sia un pensare (volto all'azione, naturalmente, e non alla *phásis*, alla formulazione verbale del pensiero), importa la possibilità d'un errore nell'ambito del discorso della ragione, del *logos* (un sillogismo reso falso dalla falsità del termine medio: da una conoscenza insufficiente o errata delle circostanze particolari, cioè), anche quando il fine retto dell'agire venga conseguito. E d'altra parte: la deliberazione può essere sillogisticamente corretta, ma il fine può non essere buono (cfr. *ivi*, VI, 9: 1142 b).

La doppia valenza, razionale ed etica, della saggezza e della deliberazione è propria anche, peraltro, dell'assennatezza (*synesis*), della perspicacia (*eusynésia*), del discernimento (*ghnòme*): essi, come la saggezza cui s'accompagnano, sono disposizioni e capacità che si riferiscono ai termini ultimi delle deliberazioni e dunque a cose singole (cfr. *ivi*, VI, 10-11: 1143 a).

L'intelletto (*nóus*) stesso, in quanto volto non ai principi primi ma all'azione, è intelligenza del termine ultimo e del contingente (*endecheménou*), vale a dire del fatto (*tò hótí*) che è causa e principio del fine dell'agire medesimo e, come tale, anche costituisce, come si vedrà, il soggetto della seconda premessa del sillogismo pratico: «Premesse siffatte sono infatti i principi del fine [*archàì gàr toù ou héneka*]: è infatti dai particolari che vien fuori l'universale [*èk tòn kath'ékasta gàr tà kathólou*] (*ivi*, VI, 11: 1143 b 4-5). Ma è, questo, un testo che esige alcune precisazioni.

Quanto al concetto di causa, intanto. Nel primo libro della *Nicomachea* (I, 7: 1097 a 33-b 3) si legge: «E non bisogna neppure ricercare egualmente la causa [*aitían*] in ogni cosa, ma in alcune è sufficiente stabilire bene il fatto [*tò hóti dechthênai*]: infatti il fatto è insieme l'inizio e il principio [*pròton kài arché*]». Naturalmente, poiché «il fatto» riguarda il contingente e dunque non è un principio primo immediato intuito dall'intelletto come vero perché non contraddittorio (cfr. *Anal. post.*, II, 5: 74 b 24), esso non è propriamente una causa (*tò dióti*, per un uso analogo di «causa [*áition*]» cfr. *ivi*, II, 16: 98 b 16). Per quel che qui interessa, la differenza tra l'una e l'altra è del genere trattato in *Anal. post.* I, 13 (78 a 26 ss.): tra la conoscenza del fatto e quella della causa si dà differenza, oltre che «quando il sillogismo non si sviluppi sulla base di premesse immediate», allorché «esso si sviluppa attraverso premesse immediate, ma discende non più dalla causa [*aitíon*], bensì dal più noto fra due termini che si convertono. Nulla infatti impedisce che talvolta, tra due termini legati da un rapporto reciproco di predicazione, il più noto sia quello che non è causa; di conseguenza la dimostrazione si svolgerà mediante tale termine». Così, per es., se si inferisce la vicinanza dei pianeti alla terra dal fatto che essi non sfavillano (o la sfericità della luna dal fatto che essa ha le fasi), si ha un sillogismo fondato non sulla causa, ma su un fatto noto (per induzione o per sensazione). In altri termini, si riferisce l'oggetto alla causa generalizzando induttivamente la relazione tra esso e il fatto.

In relazione poi al concetto di principio, è opportuno ricordare *Anal. post.* II, 19: 99 b 15-100 b 17, dove (si noti bene: nelle pagine conclusive dunque) si afferma esplicitamente la genesi della conoscenza dei principi primi da un processo induttivo che comincia con la sensazione (*disthesis*) e la persistenza dell'impressione sensoriale (*aisthēmatos*). Il percorso dalla sensazione all'universale così come viene delineato da Aristotele è di enorme significato anche in ordine alla compiuta intelligenza della categoria di *praxis* nella *Poetica* e del rapporto mimetico fra il *mythos* e la *praxis* medesima. Adesso però importa solo rilevare come, a giudizio di Aristotele, dalla differenziazione fra le molteplici impressioni conservate nella memoria si produca un «nesso discorsivo [*logos*]» che le unifica in una esperienza [*empeiría mía*], nell'universale [*kathólou*], nell'«unità al di là della molteplicità, il quale è contenuto come uno e identico in tutti gli oggetti molteplici» e che è «il principio [*arché*] dell'arte e della scienza». Com'è evidente, il punto cruciale del processo è costituito dal passaggio dalla differenziazione fra i ricordi al *logos* come esperienza

di «un solo oggetto, cui non possono applicarsi differenze», perché allora appunto «per la prima volta si presenta nell'anima l'universale». Infatti: «si percepisce bensì l'oggetto singolo, ma la sensazione si rivolge all'universale, per esempio, all'uomo, non già all'uomo Callia [*aistháinetai mèn tò kath'hékaston, he d'áisthesis toù kathólou estín, hóion anthrópou, all'ou Kallíou anthrópou*]: i momenti successivi del processo svolgono quel che è già nella sensazione: essa genera l'universale (*tò kathólou empoièi*). Beninteso (cfr. *ivi*, I, 31: 87 b 28-88 a 17): l'universale di cui qui parla Aristotele non è quello che è oggetto della scienza dimostrativa, ma quello dei principi primi indimostrabili colti intuitivamente (senza mediazione) dall'intelletto (*noûs*), che della scienza è principio. Non si dà dunque alcun passaggio dalla sensazione alla scienza: l'oggetto dell'una è costitutivamente determinato nello spazio e nel tempo: è il singolare, quello dell'altra è l'universale, «che sussiste sempre e dappertutto»; questa mostra la causa del fatto, quella solo il fatto. E però: dal ripetersi di una medesima sensazione può cominciare una «caccia» all'universale che si conclude con l'acquisizione della «dimostrazione», vale a dire della causa donde poi la dimostrazione analitica prenderà poi le mosse: la conclusione del sillogismo induttivo insomma (cfr. anche *Eth. Nic.* VI, 2: 1139 b 28-31 e *Rhet.* II, 19: 1393 a 26).

Ma non è tanto l'elogio del «vedere» come via all'universale (cfr. *Anal. post.* I, 31: 88 a 11-17) che qui interessa, quanto piuttosto un'altra osservazione che si legge nella stessa pagina. Dopo avere opposto la conoscenza dimostrativa della scienza alla sensazione: questa percepisce «un oggetto immediato [*tóde ti*], in un certo luogo e nel momento presente», la scienza invece è conoscenza dell'universale il quale «non è un oggetto immediato, né sussiste nel momento attuale», Aristotele aggiunge: «per essere precisi, tuttavia, quando avessimo contemplato [*theorèin*] frequentemente un tale avvenimento, potremmo allora, dopo di aver indirizzato la nostra indagine all'universale [*tò kathólou... theréuysantes*], giungere in possesso della dimostrazione. In realtà, l'universale diventa manifesto, quando si parta da parecchi casi singoli. L'universale d'altro canto è prezioso, poiché rivela la causa» (cfr. *ivi*, 87 b 28-88 a 6).

Merita si ricordi a questo punto quel che si disse circa la dialettica di universalità e temporalità nella *praxis* e nel *mythos* in quanto categorie estetiche e dunque nell'ambito del possibile proprio della poesia. Il fatto è che ancora di nuovo nell'opposizione fra le determinazioni spazio-temporali della sensazione e la necessità dell'universale che da esse determinazioni prescinde, la possibilità come orizzonte dell'opera

di poesia introduce un *tertium* che è insieme fattuale e non contingente: l'universale prodotto dalla generalizzazione mimetica (estetica) del singolare. È questa peraltro anche la ragione per cui nella relazione di identità fra individuale e universale propria della poesia, appare irrilevante la distinzione-opposizione, rilevata dagli studiosi della logica induttiva di Aristotele, fra "induzione perfetta" (fondata sulla enumerazione esaustiva dei singoli casi; cfr. *Anal. pr.* II, 23: 68 b 27-29) e argomenti induttivi fondati invece solo su alcuni casi (simili) o magari su un caso unico (cfr., rispettivamente, *Top.* I, 12: 105 a 13-16 + I, 18: 108 b 10-11 e *Anal. post.* I, 1: 71 a 9-10 + *Rhet.* II, 23: 1398 a 32 ss.).

Quel che insomma si deve costantemente tener presente è che, come si disse, per Aristotele il *logos* della poesia è un *logos* apofantico (in quanto *téchne*, la poesia è una delle forme in cui «l'anima asserisce, affermando o negando, la verità»: cfr. *Eth. Nic.* VI, 3: 1139 b 15-17) e che oggetto della sua conoscenza vera è l'agire degli uomini. Ebbene: questo agire ha una sua forma logica e prende le mosse dalla deliberazione, la quale ha anch'essa la sua forma che è quella del sillogismo pratico. Bisogna dunque che di esso ora ci si occupi.

4. L'agire

Che cosa sia il sillogismo, vale a dire la sua struttura formale, Aristotele definisce fin dalla prima pagina degli *Analitica priora* (I, 1: 24 b 18-20): esso è «un discorso in cui, posti taluni oggetti, alcunché di diverso dagli oggetti stabiliti risulta necessariamente, per il fatto che questi oggetti sussistono». Il sillogismo cioè prova la necessità (relativa) della relazione enunciata da una proposizione fra un soggetto e un predicato mediante un terzo termine, differente da essi: il medio. La diversa posizione del medio nelle premesse distingue ciascuna delle tre "figure" (*schémata*) di sillogismo individuate da Aristotele; secondo tali figure si costituiscono tutti i ragionamenti di tipo sillogistico: quelli apodittici come quelli dialettici e quelli retorici (*Anal. pr.* II, 23: 68 b 9-11). Non solo i sillogismi tuttavia producono la convinzione (*pistis*), ma anche l'induzione e il sillogismo induttivo che ne deriva. Quale sia la differenza tra il sillogismo propriamente detto e il ragionamento induttivo, Aristotele lo chiarisce nel medesimo capitolo dei *Primi analitici* (II, 23). Nel primo, la conclusione (A-C) viene provata attraverso il riferimento di ciascuno dei termini di essa a un terzo termine (B), che è il medio. Nel secondo invece, la conclusione (A-B) è raggiunta a partire dal riferimento sia di A sia di B a un terzo termine

(C) che non è medio fra i primi due, perché non si colloca a un livello di generalizzazione intermedia fra loro (vale a dire: non ha una “estensione” maggiore di C e minore di A: cfr. *Anal. pr.* I, 4: 25 b 35-36 e 26 a 21), ma significa un particolare (meno “esteso” di A e, nel caso di induzione non “perfetta”, anche di B). Insomma: l’induzione ascende dal particolare all’universale, conclude a una relazione (“sintesi”) fra due termini universali sulla base del riferimento di ciascuno di essi a un termine particolare; in questo senso essa, a differenza del sillogismo, è un ragionamento privo di medio.

In Aristotele l’opposizione fra i due tipi di argomentazione è netta, ma essa non tocca — come s’è visto — il momento della genesi del sapere; ciò è tanto più evidente nel caso di quello che egli chiama il sillogismo pratico (cfr. *Eth. Nic.* VI, 12: 1143 b 1), sul quale converrà adesso soffermarsi.

Premesso che esso è da intendere come la struttura logica non della *praxis* (la quale pure dalla sua conclusione prende le mosse), ma della deliberazione che con la sua “scelta” immediatamente precede l’agire, va subito detto che la sua forma è quella del sillogismo analitico, non quella della argomentazione induttiva, anche se esso metta capo non alla determinazione della causa (*tò dióti*) ma del “fatto” (*tò hóti*), il quale è poi — a sua volta — la causa prima (*pròton áition*) e il fine (*tò hòu éneka*) dell’azione; anche se esso, insomma, prova non la causa donde si produce un effetto, ma, per successive approssimazioni, lo scopo in vista del cui raggiungimento il soggetto si determina ad agire.

Da una parte, dunque, è induttivo il procedimento secondo cui la ragione pratica (la saggezza: *phrónesis*) giunge alla formulazione delle regole universali di condotta, che non sono oggetto di un sapere scientifico ma un’opinione (cfr. *Eth. Nic.* VII, 5: 1147 a 24) circa quel che è giusto e bello e buono per l’uomo e tale quindi da apparire, per opera della virtù — che è anch’essa in qualche modo un’induzione: è abitudine [*ethismós*] —, come quel che è proprio dell’uomo buono fare (*ivi*, VI, 12: 1143 b 22-23), come fine (*télos*) insomma del suo agire e, dal punto di vista della forma logica della deliberazione, come premessa maggiore del sillogismo pratico (cfr. *ivi*, VI, 12: 1144 a 31-33).

D’altra parte, il procedimento con cui viene cercata, approssimandovisi via via, la “causa prima” dell’agire è invece di tipo analitico. Ciò di cui ora si tratta è propriamente l’oggetto della deliberazione, non i fini dunque, ma i mezzi (cfr. *ivi*, III, 3: 1112 b 11-12): il medico, l’oratore, il politico «dopo essersi posti il fine, badano a come e attraverso quali mezzi lo potranno realizzare; e tra molti mezzi attra-

verso quale il fine possa realizzarsi più facilmente e meglio; se invece è uno solo, si cerca come si potrà realizzare il fine attraverso esso e questo per mezzo di quale altro, finché si giunga alla causa prima, che è l'ultimo termine della ricerca (*epì tò próton áition, ho en tè heurései, éschaton estin*); chi infatti nel modo suddetto delibera sembra proprio indagare e risolvere (*analýein*) un problema geometrico. È evidente però che non ogni ricerca è una deliberazione: ad esempio non lo sono le ricerche matematiche, mentre ogni deliberazione è una ricerca; e che l'ultimo termine cui giunge l'analisi è il primo nella realizzazione (*tò éschaton en tè analýsei próton éinai en tè ghenései*)» (*ibid.*, 15-24). Qui tuttavia è necessario precisare che l'analisi di cui parla Aristotele riguarda la deliberazione in quanto ricerca, non il termine ultimo alla cui scoperta essa perviene e che, in quanto opinione (*dóxa*), «non è una ricerca, ma è ormai un'affermazione (*phásis tis*)» (la deliberazione invece non lo è "ancora") (*ivi*, VI, 9: 1142 b 14-15): «una opinione dell'ambito del sensibile (*dóxa te aisthetoù*) e determinatrice delle azioni», che costituisce la seconda premessa del sillogismo pratico (*ivi*, VII, 3: 1147 b 9-10).

Sicché, mentre l'individuazione del termine ultimo è il risultato di una ricerca, la conoscenza di esso in quanto singolare e contingente (*endechoménu*) è propria dell'intelletto che lo percepisce immediatamente, quasi ne avesse una percezione sensibile: dei singolari «vi dev'essere un senso (*áisthesin*), ed esso è intelletto (*nóus*)» (*ivi*, VI, 11: 1143 b 5).

Quanto invece all'analisi della deliberazione, essa è "lenta", dice Aristotele alludendo a una convinzione diffusa: «si dice che bisogna eseguire (*práttein*) prontamente ciò che si è deliberato, ma si deve deliberare con lentezza» (*ivi*, VI, 9: 1142 b 4-5). Ebbene: c'è una pagina degli *Analytica posteriora* (II, 16-18: 98 a 35 – 99 b 14) che può forse aiutare a intendere le ragioni di questa lentezza. Dopo aver distinto tra provare l'effetto mediante la causa (*tò áition*) e provare la causa mediante l'effetto (*tò aitiatón*), Aristotele introduce una distinzione ulteriore circa il primo tipo di prova. Se in un sillogismo del primo tipo il termine che indica l'effetto (l'estremo maggiore: A) e quello che indica la causa (il medio: B) si convertono (hanno, cioè, la medesima estensione) e se il medio è il discorso definitorio (*logos*) dell'estremo maggiore: si comporta nello stesso modo, poiché la dimostrazione si fonda su una determinazione per sé (*kath'autó*), allora la ricerca è conclusa dalla conclusione stessa del sillogismo. Se invece il medio non è discorso definitorio dell'estremo maggiore, se cioè esso è meno esteso di quest'ultimo e dunque B e A non si convertono,

allora «si avrà anzitutto un medio prossimo all'estremo minore, medio esprimente una certa specie, dove rientrano tutti gli oggetti indicati dall'estremo minore; in seguito, si avrà un medio della proposizione che riferisce l'estremo maggiore al suddetto medio» (ivi, II, 17: 99 a 25-28). Qualora poi lo stesso effetto sia prodotto (in oggetti non della medesima specie, naturalmente) da più di una causa, e dunque si debba cercare un medio di volta in volta diverso a seconda della particolare specie (l'estremo minore) cui l'estremo maggiore viene riferito nella conclusione, allora sarà ancora una volta la conclusione del sillogismo nel quale il medio è più prossimo all'estremo minore a fungere da premessa minore per il sillogismo il cui medio è invece più prossimo all'estremo maggiore; e dunque: «fra questi medi quale è la causa dell'appartenenza della determinazione universale agli oggetti singoli? Sarà il medio prossimo al primo termine universale, oppure quello prossimo all'oggetto singolo? In verità, sarà evidentemente il medio prossimo a quell'oggetto singolo, cui l'effetto viene riferito. Tale medio è infatti la causa per cui l'oggetto singolo è subordinato al termine universale (*tò próton hypò tò kathólou hypárchein*)» (ivi, II, 18: 99 b 9-12).

Sarà opportuno tener conto di quest'ultimo aspetto del discorso aristotelico quando si tratterà della forma logica del *mythos* come diasistema di tensioni formalizzanti; ora piuttosto importa rilevare l'analogia fra questa idea di un medio che è a sua volta risultato di una precedente mediazione (così che si determini quasi uno spazio fra universalità e singolarità nel quale si producono generalizzazioni sempre più ampie e la singolarità viene riferita a termini via via più "estesi") e quel che si è letto nell'*Ethica* circa la ricerca di mezzi che in una successione "discendente" (analitica) giungano a individuare il momento in cui la causa prima "singolare" dell'agire viene riferita al fine "universale": il mezzo più prossimo alla *praxis* per il raggiungimento del fine configurandosi quasi come il medio più prossimo all'oggetto singolo.

Dal singolare dunque prende le mosse la *praxis*: quel che nell'analisi del sillogismo pratico viene per ultimo, assunto a causa prima dell'agire, "si muove" in direzione dell'universalità: «è infatti dai particolari che vien fuori l'universale [*ek tòn kath'hékasta gàr tà kathólou*]» (*Eth. Nic.*, VI, 11: 1143 b 4-5). E ciò per il fatto che la struttura logica della *praxis* è di natura sintetica e induttiva: essa ripercorre verso "l'alto" il cammino analitico della deliberazione. Anche se, insomma, il singolare di cui ora si tratta non è percepito dai sensi ma dalla specifica "sensazione" dell'intelletto, accade qui qualcosa di

analogo a quel che vien detto nell'ultimo capitolo (già prima ricordato) degli *Analytica posteriora* (II, 12: 100 a 15-b 5): «quando un solo oggetto, cui non possono applicarsi differenze, si arresta in noi, allora per la prima volta si presenta nell'anima l'universale (poiché si percepisce bensì l'oggetto singolo, ma la sensazione si rivolge all'universale [*he d'áisthesis toù kathólou estín*], per esempio, all'uomo, non all'uomo Callia); [...] in effetti, già la sensazione produce [*empoiei*] a questo modo l'universale».

5. Praxis e generalizzazione estetica

È questo dunque il luogo sistemico della generalizzazione estetica: essa ripete (*et pour cause*) la struttura logica dell'azione: la *praxis* che il *mythos* rappresenta in tanto dà compiuta unità alla mimesi poetica dell'agire "storico" degli uomini in quanto sussiste tra l'una e l'altro una analogia di struttura, "formale".

Negli *Analytica posteriora* (cfr. I, 18: 81 a 38-b 9), Aristotele pone come imprescindibile la dipendenza delle «proposizioni universali», da cui prendono le mosse le dimostrazioni, dalla sensazione che è degli «oggetti singolari» (*tòn kath'hékaston*) e dall'induzione che da essa muove verso gli universali (*tà kathólou*) e anche — che è quel che soprattutto qui importa — verso «le nozioni ottenute per astrazione [*tà ex aphairéseos legómena*]». Esse pure infatti «saranno rese note mediante l'induzione, quando cioè si provi che alcune determinazioni appartengono ad un singolo genere in quanto tale, sebbene non risultino separabili dagli oggetti della sensazione».

5.1. L'astrazione

La questione è dunque adesso, per quel che ci riguarda, quella dell'astrazione come processo (induttivo) che mette capo alle determinazioni concettuali universali. Beninteso: non si tratta di un puro problema epistemologico (e logico). Il discorso sugli oggetti del pensiero (gli intellegibili) non è evidentemente, in Aristotele, separabile da quello sulla natura delle realtà che in essi vengono pensate (né è separabile, per altro verso, dalla ricerca delle determinazioni che definiscono i saperi come discipline, sia nell'ambito del puro conoscere sia in quelli dell'agire e del produrre).

Così nel *De anima* (III, 4: 429 b 30-430 a 9), posto che l'intelletto è «in potenza gli intellegibili, ma in atto [*entelechéia*] nessuno prima

di pensarli», si distingue: «nelle realtà prive di materia sono lo stesso il pensante e il pensato — e infatti la scienza contemplativa [*theoretiké*] e l'oggetto in tal modo conosciuto sono lo stesso. [...] Nelle cose materiali, invece, ciascun intellegibile esiste solo in potenza: di conseguenza non avranno intelletto (perché l'intelletto è la potenza di diventare siffatte cose senza materia) mentre l'intelletto possiederà l'intellegibilità [*tò noetón*]». Ebbene, di tali intellegibili che sono in potenza nelle sostanze composte di materia e forma, che sono cioè proprietà della materia, insomma forme di essa, alcuni, per il fatto di essere forme di corpi fisici determinati, non sono separabili dalla loro materia, cui appartengono come attività o passività [*érge kài páthe*], nemmeno quando da essa si faccia astrazione e le si studi «come separabili [*hè choristá*]» (il “fisico” infatti si occupa sia delle forme che della materia dei corpi; cfr. anche *Metaph.* VI, 1: 1025 b 18-1026 a 6). Vi sono invece proprietà della materia che non sono forme di corpi fisici determinati: anch'esse sono inseparabili dalla materia, e tuttavia distinte dai singoli corpi fisici: di esse non si occupa il fisico, ma altri: di alcune, «l'esperto [*technítes*], come il carpentiere [*tékton*] o il medico: di quelle che, sebbene inseparabili, non sono considerate come proprietà di un tale determinato corpo e provengono da astrazione il matematico» (cfr. *De anima* I, 1: 403 b 9-15): gli enti studiati dalla matematica infatti «non esistono separatamente e sono come presenti nella materia» (*Metaph.* VI, 1: 1026 a 14-15).

Non può non rilevarsi, a questo punto, che la rete di relazioni e distinzioni che s'è venuta così delineando, se per un verso distingue la fisica dalla *téchne* e dalla matematica, d'altra parte anche connette questa alla fisica e in certo modo isola la *téchne*. Com'è evidente, la distinzione deriva dal differente rapporto tra forma e materia esistente negli enti di cui i diversi saperi si occupano: dal differente grado di “separabilità” della prima dalla seconda (minore nella fisica, maggiore nella matematica); la connessione invece viene dal fatto che ad ambedue le discipline “teoretiche” è comune il procedimento dell'astrazione. Insomma: le forme con cui hanno a che fare gli “esperti” nella loro attività di “produttori” non sono solo astrazioni (più o meno “astratte”).

La ragione di ciò è peraltro evidente: le scienze “teoretiche” sono saperi in cui l'intelletto pensa le forme o in quanto poste come aventi «un'esistenza separata [*hè... kechorisména*]» (la filosofia prima) (cfr. *De anima* I, 1: 403 b 15-16; cfr. anche *Metaph.* VI, 1: 1026 a 16: «la “scienza prima” si occupa di cose che esistono separatamente [*choristá*] e che sono immobili») o come separate per astrazione dalla materia

di cui sono determinazione (la fisica, la matematica: «le cosiddette astrazioni l'intelletto le pensa alla stessa maniera del camuso: in quanto naso camuso non può essere pensato senza la carne, in quanto curvo, se lo si pensa in atto [*enóei energhéia*], lo si potrebbe pensare senza la carne in cui il curvo risiede. Così pure gli oggetti matematici, sebbene non siano separati dalla materia, li pensa come se fossero separati [*hos kechorisména*]. In generale l'intelletto, quando è in atto [*ho kat'énérgheian*], è i suoi oggetti» (*De anima* III, 7: 431 b 12-17).

Sul rapporto fra intelletto e intellegibili è opportuno innanzitutto ricordare quel luogo del medesimo *De anima* in cui è detto che il passaggio dell'intelletto dalla potenza all'atto, quando esso pensa le forme delle cose materiali, coincide con la separazione, da parte dell'intelletto, di esse forme dalla materia, con il loro passaggio insomma da intellegibili in potenza a intellegibili in atto³.

Il rapporto forma-materia dal punto di vista della conoscenza si configura dunque come ideale separazione dell'una dall'altra, sia che si tratti di sostanze naturali sia che si tratti di *artefacta*: a differenza del fisico, che definisce la materia (*hýlen*), per es. della collera, il dialettico dà conto invece della forma e della nozione (*tò éidos kài tòn lógon*): «La nozione, infatti, è la forma della cosa (*hóde toù prágmato*), ma, se dev'essere (*ei éstai*), è necessario che si realizzi in una determinata materia» (*De anima* I, 1: 403 b 1-3). Con ciò tuttavia la forma di cui ormai qui si tratta non è più forma di quel che è, ma causa finale di quel che dovrà essere: della attività produttiva dunque, la quale "informa" di essa una materia determinata. A differenza di quel che accade nelle scienze teoretiche, nella *poiesis* non si dà separazione alcuna della forma dalla materia. Poiché infatti la *physis* ha in sé medesima il proprio principio (*arché*) e la *téchne* l'ha «in un essere diverso» (*Metaph.* XII, 3: 1070 a 7-8), vale a dire nel soggetto della produzione (*en tò poiònti*) — così come nell'agire il principio è nel soggetto dell'azione — (*ivi*, VI, 1: 1025 b 22-25), la *theoria* "trova" la forma dell'essere di cui si occupa (cfr. *ivi*, VIII, 2: 1043 a 14-21), la *poiesis* invece la "cala" in una materia determinata, avendone il *poietés* consapevolezza "anticipata" come causa finale del proprio produrre.

³ Cfr. *De anima* III, 4: 430 a 6-9 e si tenga presente anche la parafrasi di Temistio: «Per tutte le forme insidenti nella materia altro è l'intellegibile e altro è l'intelletto. Infatti [...] non per natura sono intellegibili quelle forme, voglio dire le forme insidenti nella materia, ma è l'intelletto che rende intellegibili quelle forme separandole dalla materia e quelle forme sono intellegibili in potenza, non in atto»; cito dalla tr. it. di Aristotelis *De Anima*, Padova 1965, p. 147.

Comunque: in relazione agli intellegibili (e secondo rapporti analoghi a quelli distinti fra gli intellegibili medesimi), il problema dell'intelletto si pone come problema del rapporto fra intelletto e corpo e fra pensiero e corporeità, fra, insomma, l'intelletto e i suoi "oggetti" (quando si tratti non di realtà prive di materia, ma di corpi-*synola*) e fra l'attività conoscitiva dell'intelletto in quanto «parte dell'anima» e la corporeità del soggetto della conoscenza.

Quanto alla prima delle due questioni, è noto che Aristotele, accanto alle analogie, soprattutto sottolinea la differenza fra sensibilità e intelletto e più d'una volta ribadisce la separazione fra quest'ultimo (quando sia "in potenza") e ambedue i momenti (sia quello formale-intellegibile, sia quello materiale) dei *synola*-oggetto (cfr. *De anima* III, 4: 429 a 10-b 5). Di gran lunga più importante comunque riesce, per quel che qui interessa, la seconda questione.

A questo proposito, Aristotele nega, in polemica con «gli antichi», che il pensare sia della stessa natura del sentire, che esso sia cioè, come questo, «corporeo» (cfr. *ivi*, III, 3: 427 a 17-27). A differenza di quel che accade per la «facoltà sensitiva» e per quella «nutritiva» dell'anima, quella «pensante», vale a dire l'intelletto e la «facoltà speculativa», può dirsi che «sia un genere d'anima diverso e che esso solo possa essere separato, come l'eterno dal corruttibile». Poiché tuttavia l'anima deve intendersi come «nozione e forma», essa anche è «entelechia di un corpo»: non «esiste senza il corpo, né è essa un corpo [...] è nel corpo e in un corpo di determinata natura», dal momento che «l'entelechia di ciascuna cosa si realizza naturalmente [*péphyken enghínesthai*] in ciò che è in potenza questa cosa, ossia nella materia appropriata» (cfr. *ivi*, II, 2: 413 b 11-414 a 28).

Le esitazioni di Aristotele circa la separazione "ontologica" dell'anima dal corpo scompaiono dunque — posta l'anima come entelechia di esso — quando non si tratta più della facoltà teoretica ma del pensare: come le affezioni non sono ricevute e prodotte dall'anima senza il corpo, così anche il pensare, che pure sembra essere «per eccellenza proprio dell'anima», non «esisterà indipendentemente dal corpo»: esso in definitiva è «una specie di immaginazione [*phantasia tis*] e non si ha senza l'immaginazione» (*ivi*, I, 1: 403 a 8-10) e, in ultima istanza, senza la sensazione.

L'immaginazione infatti è bensì diversa dalla sensazione, al modo in cui è distinta dalla scienza e dall'intelletto oltre che dall'opinione, e tuttavia ne dipende, dal momento che appunto la sensazione (in atto) la muove dalla potenza all'atto (cfr. *ivi*, III, 3: 427 b 14-429 a 2); al modo stesso in cui, "dopo", le immagini muovono l'intelletto:

«All'anima dianoetica le immagini tengono il posto delle sensazioni [*tà phantásmata hoion aisthémata hypárchei*] [...]. Per ciò l'anima non pensa mai senza immagini [*phantásmatos*]. [...] Le forme, dunque, la facoltà noetica le pensa nelle immagini [*tà mèn oùn éide tò noetikòn en tòis phantásmasi noèi*]» (ivi, III, 7: 431 a 14-17 + b 2).

Qui appunto si pone il problema della natura dell'astrazione.

Posto che «la scienza è in certo modo gli oggetti del sapere, la sensazione gli oggetti del senso», tale identità non può darsi se non con le forme di tali "oggetti", non con la loro materia. Non solo dunque il passare dalla potenza all'atto dell'intelletto e della sensibilità coincide con il passaggio dalla potenza all'atto della relazione di identità tra le facoltà e i loro oggetti (l'intelligibile e il sensibile), ma anche, in esso passaggio, gli oggetti medesimi si configurano come (solo) forme, entelechie: anche quando si tratti di *sensibilia*: «La facoltà sensitiva e quella conoscitiva dell'anima sono in potenza questi oggetti e cioè da una parte l'intelligibile, dall'altra il sensibile. Ma è necessario che siano o le cose o le forme: ma non sono le cose, perché non c'è la pietra nell'anima, bensì la forma della pietra. Di conseguenza l'anima è come la mano, perché la mano è lo strumento degli strumenti e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili. Ora poiché nessuna cosa, come sembra, esiste separata dalle grandezze sensibili, è nelle forme sensibili che esistono gli intelligibili e quelli che si dicono per astrazione [*tà en aphairései legómena*] e quanti sono qualità e proprietà dei sensibili. Per questo chi non avesse sensazione alcuna, non apprenderebbe né comprenderebbe niente, e quando l'uomo pensa una cosa, di necessità pensa insieme una qualche immagine [*hótan te theorè, anánke háma phántasma ti theorèin*], perché le immagini sono come sensazioni, solo che mancano di materia» (ivi, III, 8: 431 b 23-432 a 9).

"Pensare le immagini": asserire la corporeità del pensiero non può che metter capo a questa conclusione. Se la separazione dell'intelletto dal corpo garantisce, o comunque comporta, la distinzione fra gli intelligibili e i sensibili, il comune statuto di forma di ambedue gli "oggetti" propri delle due forme della conoscenza necessariamente implica la continuità del processo di generalizzazione: la quale, come prende le mosse già al livello iniziale del sentire («non c'è la pietra nell'anima, bensì la forma della pietra»), neppure quando giunga al culmine sommo del pensare può dirsi priva d'ogni traccia di rappresentazione sensibile: anche le nozioni prime (*pròta noémata*) sono accompagnate dai *phantásmata* dell'immaginazione (ibid., 12-14).

L'analogia fra l'anima e la mano «strumento degli strumenti» non

può trascurarsi: sia perché chiarisce bene la relazione fra intelletto e sensibilità — una relazione di continuità e di discontinuità al tempo stesso, come s'è visto —, sia perché consente di leggere in filigrana il senso e la genealogia della distinzione fra enti per natura e enti per altre cause in relazione al principio del movimento e della quiete di cui Aristotele parla all'inizio del secondo libro della *Fisica*.

La questione è evidentemente di grande rilievo in relazione al problema del rapporto potenza-atto (e dunque: materia-forma) nell'ambito rispettivamente della *theoria* e della *poiesis* e in relazione anche alla dimensione conoscitiva implicata nell'attività produttiva, che è quel che più da vicino qui importa illustrare.

Conviene perciò accostare all'analogia fra l'anima e la mano del *De anima* quel che si legge nella *Fisica* (II, 1: 193 a 28-b 8): a quanti intendono per natura «la materia che per prima fa da sostrato a ciascun oggetto il quale abbia in se stesso il principio del movimento e del cambiamento», si oppone la definizione della natura come «la specie che è conforme alla definizione [*he morphé kài tò éidos tò katà tòn lógon*]». E, significativamente, subito di seguito: «Come infatti si dice arte ciò che è conforme all'arte e all'artistico [*technikón*], così anche si dice natura ciò che è conforme a natura e al naturale, e, come [...] noi non potremmo dire né che il letto sia conforme all'arte, se esso è solo in potenza e non ha affatto la forma [*éidos*] del letto, né che vi sia arte, allo stesso modo dovremmo ragionare anche a proposito degli oggetti che risultano dalla natura [...]. Sicché, in questo secondo senso, la natura delle cose che hanno in se stesse il movimento, si potrebbe identificare con la forma e la specie [*he morphé kài tò éidos*], la quale ultima è separabile dalla prima solo per logica astrazione [*katà tòn lógon*]». E dunque: mentre il *synolon*, per essere sia *morphè-éidos* che materia, non è natura, ma è «per natura», la forma invece è «più natura che la materia: ciascuna cosa, infatti, allora si dice che è, quando sia in atto piuttosto che quando sia in potenza».

La teleologia propria della relazione potenza-atto come importa insomma l'identità di *morphé* e *physis* anche importa che «la natura, intesa come generazione», sia «una via verso la natura» piuttosto che, propriamente, natura. Appunto l'affinità fra *ghénesis* e *poiesis* in definitiva «fonda» le somiglianze che tramano il discorso in questa pagina della *Fisica* («come..., così anche...»; «e, come..., allo stesso modo...») e l'analogia di quell'altra del *De anima* donde si son prese le mosse.

Di qui la distinzione tra l'oggetto della matematica e quello della fisica (cfr. *Phys.* VI, 2). Sebbene infatti il matematico si occupi di

cose che anche il fisico deve conoscere (la eventuale sfericità della terra e del cosmo, per es.), egli non le studia «in quanto ciascuna di esse in particolare sia il limite di un corpo fisico», degli stessi attributi dei corpi egli non si occupa «in quanto essi sono attributi di tali enti»: il matematico insomma si occupa di oggetti che sono il risultato di un processo di astrazione, «opera una separazione [*chorízei*]: legittima, dal momento che tali oggetti, per il pensiero [*tè noései*], sono separabili dal movimento. Meno separabili degli oggetti matematici sono quelli fisici (dove l'errore dei platonici): il "curvo", oggetto della matematica, è infatti privo di movimento, il "naso camuso", oggetto della fisica, non lo è. E dunque: la natura, in quanto è forma e materia, dev'essere studiata dal fisico, come si studierebbe «la camosità: perché le cose di tal genere, né sono enti privi di materia né, d'altra parte, sono enti esclusivamente materiali».

Oggetto della fisica insomma non sono le pure forme immobili, le astrazioni, della matematica, sono piuttosto i *synola* in movimento: la materia e la forma. In ciò appunto la ragione dell'inattesa comparsa, in questa pagina della *Fisica* dedicata a due discipline "theoretiche", della *téchne*. «Se l'arte imita la natura [*mimèitai tèn physin*], ne ripete cioè la relazione dinamica fra ambedue le componenti, e se «è compito della medesima scienza [*epistémes*] conoscere fino a un certo punto la forma [*éidos*] e la materia (come ad esempio [...] è compito del costruttore conoscere la forma della casa e la materia, ossia mattoni e legna, e lo stesso discorso vale anche per quelli che praticano le altre arti), certamente è compito della fisica conoscere entrambe le nature». La messa in forma sillogistica del ragionamento non vale evidentemente a dissimulare la vistosa incongruità dell'accostamento, se non dell'identificazione, fra "imitare" e "conoscere" e fra "arte" e "scienza": su questo si fonda infatti la validità del sillogismo.

L'incongruità è comunque, più che appariscente, apparente; la ragione sottesa alle due premesse è nel concetto aristotelico di movimento: esso è «continuo e vi è un fine [*télos*] del movimento stesso, questo fine è l'estremo e la causa finale [*<tò> éschaton kài tò ou èneka*]»; e, d'altra parte, la natura «è fine e causa finale». E dunque nel movimento teleologicamente ordinato all'attuazione della forma deve rintracciarsi la radice dell'analogia che connette la fisica alle arti. All'una, come *theoria*, spetta di conoscere (*ghnorízein*) non solo «entrambe le nature» (la materia e la forma) ma anche «la causa finale e il fine e quante cose sono in virtù di questi» di essa natura; alle arti, invece, che sono forme della *poiesis*, è dato di "produrre" la materia (*kài poiòusin hai téchnai tèn hýlen*): ad alcune assolutamente,

ad altre «per l'attuazione dell'opera [*euergón*]; «nelle cose artificiali [*katà téchnen*], dunque, siamo noi a trar fuori [*poioùmen*] la materia per raggiungere il fine dell'opera [*toù érgou éneka*]; nelle cose naturali, invece, la materia già esiste».

Insomma: in quanto l'arte ripete (*mimèitai*) il movimento della materia verso la forma (quel movimento che, nell'ambito delle cose naturali, è compito del fisico conoscere), la *mimesis* è comunque anche conoscenza. Conoscenza della materia e dell'uso che è possibile farne in vista della realizzazione d'una forma, innanzi tutto; è questa la conoscenza della materia la quale è propria delle arti che ne fanno un «uso pratico»: il costruttore, per es., conosce quale sia il legno adatto per fare un timone e quali siano i modi della lavorazione di esso. Ma conoscenza anche della forma («il nocchiero, ad esempio, conosce quale sia la forma [*éidos*] del timone e la controlla [*epitáttei*]»), la quale è propria delle arti «architetoniche». Beninteso: tutte le arti sono attività poietiche e come tali hanno potere [*árchousai*] sulla materia, e dunque anche quella che solo si serve della materia è «architetonica». In definitiva, posto che, com'è ovvio dal punto di vista di Aristotele, la categoria di materia (e quella di forma) è una categoria di relazione («infatti per una forma si richiede una materia, per un'altra un'altra»), la preminenza platonica del committente sul produttore è ormai un mero residuo e vale solo a una generica classificazione delle arti («l'architetonica ha competenza della forma, mentre l'altra, in quanto attività costruttiva, ha competenza della materia»). Venuta meno la ateoreticità della mimesi, la superiorità «filosofica» del nocchiero sul costruttore di timoni non può sussistere se non come registrazione protocollare d'un ordine gerarchico presente nella società. (Sopravvive, invece, e mantiene intatta la sua portata la subordinazione dei saperi «particolari» — tutti: quelli della *theoria* non meno di quelli della *poiesis* — alla filosofia prima, cui solo è riservato definire la modalità e il concetto del «separato».)

5.2. Singolare e universale

A partire da qui deve dunque intendersi il rapporto (conoscitivo) di universale e singolare che della generalizzazione estetica (i. e. *poietica*) è il momento costitutivo.

Com'è noto, nell'*Ethica Nicomachea* Aristotele torna più volte sulla necessità che i soggetti dell'agire, oltre alla consapevolezza dei principi universali del bene, abbiano conoscenza delle particolari situazioni in cui le ragioni del loro agire effettivamente si traducono in

azione (cfr. per es. VI, 7: 1141 b 15; X, 9: 1180 b 16 ss.; VI, 8: 1142 a 14, sulla origine "empirica" di tale conoscenza).

Ma di ciò s'è già detto. Merita piuttosto adesso si ribadisca ancora di nuovo l'orientamento decisamente empiristico della gnoseologia aristotelica (si v. per es. *Eth. Nic.* VI, 3: 1139 b 28-29 e VI, 11: 1143 b 5 e *Anal. post.* I, 1: 71 a 8-9). Da tale orientamento appunto viene la concezione del rapporto fra conoscenza dell'universale e conoscenza del singolare che induce alla polemica contro la teoria platonica esposta nel *Menone* della conoscenza come anamnesi: possedere «una conoscenza universale della cosa» non implica possederla circa «l'oggetto singolo»: «non accadrà mai che dell'oggetto singolo sussista una prescienza; si deve dire piuttosto che mentre si sviluppa l'induzione, noi assumiamo la conoscenza degli oggetti particolari [*tòn katà méros*], come se li riconoscessimo [*anaghnorízontas*]». La *theoria* in universale di oggetti particolari è cosa diversa dalla loro conoscenza appropriata (*oikéia*): «noi non conosciamo mai un oggetto sensibile, quando questi risulti estraneo alla sfera immediata della nostra sensazione [*éxo tès aisthéseos*] — neppure se c'è accaduto anteriormente di percepirlo» (*Anal. pr.* II, 21: 67 a 21-b 2). Insomma: anche quando si tratti di «oggetti che si trovano subordinati alla nozione universale [*hypò tò kathólou*], di cui si possiede conoscenza», tale conoscenza non basta quando non sopravvenga quella «di altri elementi, la cui conoscenza si coglie nel tempo stesso in cui si giunge al risultato» (dello sviluppo dell'induzione o del ragionamento sillogistico) (cfr. *Anal. post.* I, 1: 71 a 17-26).

Resta tuttavia che questa concezione del rapporto fra la conoscenza dell'universale e quella del particolare non possiede una portata identica, qualunque sia la natura degli oggetti (singolari) dei diversi saperi. Vero è bensì che «ogni dottrina [*didaskalía*] e ogni apprendimento [*máthesis dianoetiké*] [...] si sviluppano da una conoscenza preesistente. Ciò risulta chiaro, quando si considerino tutte le dottrine e le discipline»: la matematica come le arti, tutte quante (cfr. *ibid.*, 1-4). E però anche è vero che la determinazione universale appartiene *necessariamente* ai suoi oggetti nella misura in cui si tratti propriamente di una loro determinazione universale; si ricordi: «universale [...] chiamo la determinazione che appartiene ad ogni oggetto indicato da un termine, che appartiene al suo oggetto per sé, e che vi appartiene in quanto esso stesso è»; né di una determinazione, dunque, meno "estesa" della classe di oggetti di cui si predica, né di una determinazione più estesa di essa (cfr. *ivi*, I, 4: 73 b 25-74 a 3). Non solo: bisogna anche considerare che comunque, pur con queste restrizioni, ciò di cui

qui ancora si tratta sono in ogni caso le «cose che sono sotto l'universale»: gli oggetti della matematica, per es., o di quelle altre scienze le quali, guardando all'universale e in quanto «si valgono delle specie [éidesin]», «sovente non conoscono, per mancanza di osservazione diretta, alcuni degli oggetti singoli» (cfr. *ivi*, I, 14: 79 a 2-6).

In maniera ben diversa si configura infatti il rapporto fra conoscenza dell'universale e conoscenza del singolare quando questo non possa sussumersi nel primo; come accade appunto là dove si tratti dell'agire umano. Ciò con cui in quest'ambito si ha a che fare: la molteplicità infinitamente differenziata delle circostanze e delle ragioni dell'agire e l'imprevedibilità che essa introduce, con l'aggiungervi (come costitutiva) una dimensione temporale, nella relazione logica di universale e singolare, *a fortiori* escludono ormai quella "prescienza" (*pro-epístasthai*) di quest'ultimo che la priorità accordata empiristicamente alla conoscenza di esso induceva a escludere già nell'ambito degli oggetti sussumibili nell'universale.

La costitutiva temporalità della relazione fra universale e singolare non è tuttavia solo un problema logico e gnoseologico: è anche un problema linguistico. Nella misura in cui parlare dell'agire umano significa produrre degli enunciati normativi di cui si "prevede" l'universale applicabilità, la questione della "prescienza", che l'epistemologo poteva considerare come risolta, si ripropone come confronto del linguaggio con qualcosa (l'agire umano) di irriducibile ai suoi "universali" deontici: inevitabilmente collocati nel "passato" rispetto al divenire indefinitamente proliferante delle azioni singole dei singoli soggetti umani, essi non ne reggono la sfida: la previsione della norma è cieca rispetto alle singolarità incongrue che le succedono, e il linguaggio che presume di parlare di esse, in realtà di esse non sa dire quasi nulla.

Nell'*Ethica Nicomachea* (V, 10: 1137 a 31-b 35) la questione è discussa da Aristotele a proposito della definizione del rapporto fra i concetti di equità o convenienza (*epieikéia*) e di giustizia. Causa dell'aporia cui tale definizione va incontro è l'universalità della legge rispetto ai casi particolari ai quali essa dev'essere riferita, dal momento che «non è possibile in universale prescrivere rettamente [*orthòs eipèin kathólou*] intorno ad alcune cose particolari». L'equità interviene a correggere la giustizia codificata nella legge quando essa si riveli, rispetto al caso singolo, inadeguata, com'è inevitabile: è la necessaria universalità della norma che produce lo scarto; non di un errore di essa dunque si tratta, ma di qualcosa che si produce dalla stessa «natura della cosa [*en tè phýsei tou pragmatos*]: proprio tale

infatti è la materia [*hyle*] nell'ambito delle azioni. Quando dunque la legge parli in generale, ma di fatto avvenga qualcosa che non rientri nell'universale [*syμβὲ δ' ἐπὶ τοῦτου παρὰ τὸ καθόλου*]», allora appunto l'equità interviene a correggere la legge, adeguando la norma alla specifica natura del singolo caso, al modo in cui il regolo di Lesbo si adegua alla forma [*schèma*] della pietra: «infatti di ciò che è indeterminato [*aorístou*], anche la norma dev'essere indeterminata». Naturalmente la giustizia di cui qui parla Aristotele è quella delle norme “per convenzione” delle leggi della polis: diverse dunque a seconda della forma di reggimento politico vigente e comunque fisse, finché non siano abrogate, ciascuna nella sua universalità di contro alla mutevole molteplicità delle azioni (cfr. *ivi*, V, 7: 1134 b 35-1135 a 8); «le leggi danno solo indicazioni generali e non determinazioni sui casi che via via si presentano [...]. Ma in quei casi in cui la legge non riesce a decidere interamente o bene, chi dovrà risolverli, l'uno, e cioè il migliore, o tutti?» (*Pol.* III, 15: 1286 a 10-11 + 24-25).

Com'è inevitabile, la questione del rapporto fra il linguaggio delle norme e i casi dell'agire si risolve in quella del rapporto fra enunciazione normativa ed esercizio del potere. Lo spostamento del problema dall'ambito, statico per definizione, degli enunciati (le leggi) e delle istituzioni (le costituzioni: *politéiai*) a quello mutevole della soggettività rivela l'inequivocabile connessione esistente fra *parole* “equa” e potere. Se dunque tale spostamento consente di catturare nel linguaggio la singolarità del caso che non poteva non sfuggire alla universalità della legge, non può tuttavia non porsi l'esigenza di governare il cambiamento, in definitiva di una “istituzionalizzazione” della soggettività. Posto che, come vogliono i fautori della *politéia* monarchica, «la costituzione migliore non è quella conforme alle regole scritte e alle leggi», resta comunque che «certo anche quel principio generale [*tὸν λόγον τὸν καθόλου*] è necessario che i governanti lo possiedano», dal momento che «ciò che non possiede l'elemento affettivo [*τὸ pathetikón*] è meglio di quel che lo ha per natura» e che «la legge non possiede tale elemento, mentre ogni anima umana lo ha necessariamente» (*ibidem*, 16-21). Essa dunque, la soggettività costitutivamente “pathetica”, «consigliereà meglio nei casi particolari»; ma, appunto: la soggettività di chi? Istituzionalizzare i soggetti che parlano il linguaggio del potere significa insomma riproporre il problema politico della forma in cui esso deve esercitarsi e dei soggetti cui quella forma consente di accedervi.

Come spesso accade in Aristotele, queste pagine hanno un interlocutore dissimulato (non troppo, a dire il vero...): il Platone del *Poli-*

tico. Anche nel dialogo fra il Forestiero Eleate e Socrate il giovane, il «buon diritto di quelli che comandano senza leggi» e insomma la superiorità di una *politéia* governata non dalle leggi ma dall'«uomo» sono fondati su un'argomentazione analoga: «la legge non può mai, abbracciando ciò che è ottimo e giustissimo, prescrivere nello stesso tempo con precisione [*akribòs*] ciò che è il meglio per tutti. Giacché le disuguaglianze degli uomini e delle azioni e il non rimaner giammai, per così dire, in quiete nessuna delle cose umane, non permettono che alcun'arte possa per alcuna cosa indicare nulla di semplice che serva a tutti i casi e in tutti i tempi»: quel che, come le leggi, resta immutato nel suo essere «semplice», che si sottrae al confronto con quel che semplice non è mai e, come accade a ciò che è scritto (si pensi al *Fedro*), non ammette che lo si «interroghi», non può riferirsi ai singoli individui. La norma legale non può che esser pensata (e formulata) «all'ingrosso», e dunque il legislatore prescriverà solo «ciò che conviene ai più e per lo più» non quel che conviene a ciascuno. Le conclusioni «politiche» di Platone sono note: è lecito modificare le leggi, scritte o non scritte, qualora se ne trovino migliori, anche se le nuove leggi vengono introdotte, da un «uomo saggio e buono», ricorrendo alla violenza e non con la persuasione [*mé péithon biázetai*]: «nessuna moltitudine [*plèthos*] mai, e di nessun genere, sarebbe capace di acquistare una così fatta scienza ed essere in grado di governare intelligentemente una città; ma nel piccolo, nel poco, nell'uno bisogna cercare quell'unica forma retta di governo» (cfr. Platone, *Polit.* 294 a-297 b). Aristotele avrebbe replicato che «la massa [*óchlos*] spesso giudica meglio di uno solo» e, pur non tacendo la propria preferenza per una *politeia* aristocratica, avrebbe concluso che per la maggiore dimensione ormai assunta degli «stati» «forse non è facile che si dia più alta forma di costituzione se non la democrazia [*politéian... demokratían*]» (*Pol.*, 1286 a 30-31 + b 20-22).

Le conseguenze propriamente politiche delle due analisi del rapporto fra universale e singolare negli enunciati normativi della legge non ci interessano naturalmente in questa sede, se non in quanto, spostando il discorso sui soggetti dell'enunciazione introducono nel cuore stesso del discorso il problema del rapporto fra linguaggio e potere. Qui appunto è da rintracciare la radice della connessione che, per quel che riguarda la relazione del linguaggio con i singoli casi, vien proposta da ambedue i filosofi tra l'agire e il produrre.

Certo, Platone facendo della «legislazione» una «parte dell'arte regia [*tès basilikés*]» può agevolmente paragonare il legislatore ad altri «artisti», il medico, il maestro di ginnastica o il nocchiero, che

sono, *et pour cause*, chiamati in causa anche da Aristotele (cfr. *Eth. Nic.* X, 9: 1180 b 16 ss.). Il senso dell'accostamento, che pure vien fatto negli stessi termini, è tuttavia diverso, se non opposto: perché diversa è l'idea di "arte" nei due filosofi, per non parlare del resto.

La questione del rapporto fra singolare e universale si pone naturalmente anche per il linguaggio dell'etica in quanto scienza pratica; ma con un significativo spostamento del senso da attribuirsi a quel compito della determinazione della singolarità dell'atto che nell'ambito della legislazione risultava impossibile. Si pensi a *Eth. Nic.* II, 7 (1107 a 27-32): definita la virtù etica e dopo alcune considerazioni sul concetto di medietà, prima di passare alla definizione delle singole virtù, Aristotele richiama l'opportunità che quel che l'etica ha da dire «non sia detto solo in generale [*kathólou*], bensì lo si applichi anche ai casi particolari [*tòis kath'hékasta epharmóttein*]. Infatti nei ragionamenti [*lógois*] intorno alle azioni, quelli in generale sono più vuoti [*kenóteroi*; secondo la lez. della gran parte dei codd.: *koinóteroi*, più generici] mentre quelli sui casi particolari [*epi mérour*] sono più veraci: poiché, concernendo le azioni i casi particolari [*tà kath'hékasta*], occorre adeguarsi ad essi». Com'è evidente, qui il linguaggio non si trova a essere confrontato con la singola azione come tale se non attraverso la mediazione della classificazione (*katà mérour*) delle virtù. Analogamente: la fenomenologia dei caratteri (*éthe*) disegnata, in funzione di un compito preciso (si ricordi: anche l'etica ha un fine pratico: *ivi*, II, 2: 1103 b 26) nel secondo libro della *Rhetorica*, li classifica «in rapporto alle emozioni, alle disposizioni interiori, all'età e ai casi della fortuna» (cfr. *Rhet.* II, 18: 1391 b 25-26 e II, 12: 1388 b 31-32). Sono queste — le classi — le determinazioni particolari che il retore deve conoscere e queste anche, ed è quel che più qui importa, sono le uniche che l'etica possa fornire: certo, posto per es. che l'oratore deve «rendere i discorsi conformi ai caratteri» e che per tale bisogna (*chréian*) «i particolari sono più importanti degli universali [*tòn kathólou tà kath'hékasta tòn pragμάτων*]» (*ivi*, II, 18: 1391 b 20-21 e II, 19: 1393 a 17-19), delle virtù morali non si può parlare «in termini generali [*kathólou*]» ed è invece necessario scendere nei dettagli (*katà méros*); ma questo non significa altro se non che si deve di volta in volta specificare se si tratti d'un uomo o di una donna, d'un ragazzo o d'uno schiavo (cfr. *Pol.* I, 13: 1260 a 24 ss.).

Insomma: in modo diverso e per ragioni in parte diverse, nell'ambito dell'etica al linguaggio si oppone il medesimo limite con cui esso si scontrava negli enunciati normativi delle leggi. Ancora una volta: è la "materia" stessa dell'azione a mostrarsi refrattaria alla determi-

nazione linguistica della sua singolarità; ad ogni determinazione linguistica: non solo a quella che si limiti alle definizioni “universali”, ma anche a quella che scenda al “particolare” delle classi: «ciò che riguarda le azioni e ciò che è utile nella vita non ha nulla di stabile» e dunque non solo una trattazione come quella dell’etica non può che essere un discorso classificatorio e privo di precisione (*lógos typo kài ouk akribòs ophéilei léghesthai*), ma «ancor minore precisione può avere la trattazione riguardante i casi particolari [*kath’hékasta*]; essi infatti non rientrano in nessuna conoscenza tecnica e in nessuna regola fissa [*hypò téchnen outh’hypò paranghelían*], ma bisogna sempre che proprio chi agisce esamini l’opportunità delle circostanze [*toùs prátontas tà pròs tòn kairòn skopéin*], come si fa anche nella medicina e nella navigazione» (*Eth. Nic. II, 2: 1104 a 1-10*).

Con ciò tuttavia la questione non solo vien posta in un orizzonte concettuale diverso, ma si stringe più da vicino la problematicità del rapporto fra linguaggio e singolarità e si compie anche il passo decisivo verso il modo in cui esso rapporto viene da Aristotele determinato nell’ambito della *mimesis* poetica.

In primo luogo: com’è chiaro dal luogo dell’*Eth. Nic.* or ora citato, l’opposizione fra la generalità della classe (*typos*) e la precisione (*akríbeia*) non corrisponde a quella fra universale e singolare (*kathólou/kath’hékasta*): il *logos* su questi ultimi è infatti ancor meno preciso di quello che tratta genericamente delle azioni (in quanto fatti realmente accaduti: *praktà*). Non solo perché «le azioni si compiono in casi singoli [*práxeis en tòis kath’hékasta*]» che sono di volta in volta molto diversi l’uno dall’altro, così che non è facile decidere quale sia in ciascuna circostanza la scelta migliore (cfr. *ivi, III, 1: 1110 b 7-9*). Ma soprattutto perché i *sensibilia* (*tà aisthetá*) non sono facilmente definibili con il *lógos*: essi sono infatti costitutivamente singolari e la loro valutazione non può che essere di natura sensibile (*en tè aisthései he krísis*) (*ivi, II, 9: 1109 b 21-23*; si v. pure *ivi, IV, 5: 1126 b 2-4*), non può insomma venire se non da quella «innata capacità discriminante [*dýnamin sýmphoton kritikén*], che viene chiamata sensazione» (*Anal. post. II, 19: 99 b 35*).

Che in tal modo si torni ancora di nuovo a quell’immediata singolarità “sensibile” donde ha principio l’azione, come si vide quando prima si distinse la logica sintetica della *praxis* da quella analitica della deliberazione, è non solo evidente ma anche ovvio; né è per caso che la categoria di *kairós* rimandi a quella di scelta (cfr. *Eth. Nic. II, 2: 1104 a 8-9 e III, 1: 1110 b 4*, già citati).

C’è insomma una ragione di fondo che impedisce al linguaggio

delle norme, giuridiche o etiche che siano (ma più in generale al linguaggio "pratico": anche a quello dell'oratoria, dunque), di dire l'azione nella sua propria singolarità: lo scarto fra il tempo dell'enunciazione della norma e quello nel quale vien compiuta l'azione cui essa presume di riferirsi, in qualche modo "prevedendone" l'inclusione in una relazione sussuntiva e dunque analitica. O meglio: quel che è valido quando si tratti della deliberazione (nel sillogismo pratico si pone appunto una relazione di tal genere), non lo è più quando si tratta dell'azione. La sua costitutiva temporalità determinata sfugge all'acronico processo dell'analisi (la quale — si ricordi — si arresta appunto nella immediatezza sensibile cui mette capo) non solo perché irrimediabilmente successiva all'enunciato normativo, ma soprattutto perché non può essere fermata nella immobile determinazione logica del rapporto che in essa comunque si definisce.

E dunque: preso atto che la *méthodos* politica dell'etica (e della legislazione) non può che rinunciare, già *in limine ipso*, alla precisione (cfr. *Eth. Nic.* I, 1: 1094 b 11-27), la questione è: si dà un *logos* che rappresenti il movimento della *praxis* dalla singolarità immediata colta dalla sensazione all'universale cui la sensazione medesima si rivolge e che essa appunto produce (cfr. *Anal. post.* II, 19: 100 a 15-45)?

Ebbene, l'unico *logos* in grado di rappresentare il movimento della *praxis* non può, ormai, essere se non quello che riesce a rappresentare una *praxis* la cui struttura formale sia analoga a quella delle innumerevoli *praxeis* cui si riferiscono (intendono riferirsi) i saperi normativi: il *logos* della poesia dunque, il *mythos*: secondo una relazione che anche può leggersi in filigrana (se pure solo dal punto di vista epistemico) in quella pagina, che si è già citata, degli *Analytica posteriora* (99 b 15-100 b 17), in cui vien disegnato il percorso che connette la sensazione al nesso discorsivo dell'esperienza — come unità che supera il molteplice —, l'oggetto singolo all'universale. Vale a dire, per quel che riguarda il *logos* della poesia: dalla *praxis* al *mythos* che ne ripete il movimento sintetico e teleologico (si pensi alla dialettica di *kairós* e scelta e alla esclusione della casualità dal *mythos*).

Ma si pensi anche soprattutto alla complessa relazione fra azione e "qualità" del soggetto di essa. È la qualità del carattere che qualifica le azioni, afferma Aristotele nella *Poetica* (1449 a 37-50 a 3): i soggetti della mimesi tragica (del *mythos* della tragedia, cioè: i *práttontes*) «debbono avere per forza determinate qualità [*poioús tinas èinai*] per quanto riguarda i caratteri e i ragionamenti, perché proprio rispetto a ciò noi diciamo che sono qualificabili [*poiás tinas*] le azioni». Ed è nella motivazione che si manifesta il carattere: «il carattere si trova in

quella esposizione che chiarisce la ragione di una scelta [*proáiresin*]» (*ivi*, 1450 b 8-9; si v. anche 1454 a 17-19).

Ciò non toglie tuttavia la priorità dell'azione: nella vita e, dunque (può dirsi ormai), nella tragedia e, più generalmente, nella *mimesis* poetica. Nell'*Ethica Nicomachea* (III, 5: 1114 a 7 – b 24) alla genesi delle disposizioni dell'animo (*héxeis*) dal ripetersi di un modo d'agire fa riscontro la concrezione d'una qualità del carattere da cui diventa difficile, se non impossibile, recedere; resta comunque che nel soggetto «è il principio di ciò», dal momento che «ciascuno è causa della qualità della sua disposizione d'animo», e che, quindi, la determinazione dello scopo dell'azione è il portato d'una scelta [*he dè tou télous éphesis... autháiretos*]; insomma: «delle disposizioni noi siamo in certo modo cooperanti [*synáitioi*] e d'altra parte dalle nostre qualità [*tò poiói tines èinai*] deriviamo il fine corrispondente».

E insieme, si ricordi come Aristotele argomenta la tesi secondo cui «la tragedia è imitazione non di uomini, ma di azione» così che i soggetti del *mythos* non agiscono per rappresentare i caratteri «ma attraverso l'azione assumono i caratteri»; di qui la centralità del *mythos*: «nella vita umana, la felicità come l'infelicità consiste nell'azione, e il fine della vita è azione, non qualità: gli uomini sono qualificati secondo i loro caratteri, ma sono felici oppure il contrario secondo le loro azioni» (*Poët.* 1450 a 16-21). Nella relazione che connette la posizione volontaria del fine dell'azione all'esito che la conclude (la felicità o l'infelicità, il successo o l'insuccesso: cfr. *ibid.*, 2-3) si determina in un processo di sintesi induttiva il movimento della *praxis*, nella vita come nella poesia: «infatti delle azioni siamo padroni dall'inizio sino alla fine [*ap'archès méchri tou télous*], conoscendo le loro circostanze particolari [*tà kath'hékasta*]» (*Eth. Nic.* III, 5: 1114 b 31-32).

In definitiva è questa struttura sintetica del *logos* della poesia una delle ragioni essenziali, “formali”, della sua differenza da quello, costruito in funzione retorica, dell'*exemplum* (ci si riferisce ovviamente alla forma narrativa, non al *parádeigma* di cui parla Aristotele, per es. in *Anal. pr.* II, 24), la cui logica analitica — la deduzione dell'effetto (il “fatto” narrato) mediante la causa (la “qualità” del personaggio) — per il fatto che «rivela il perché» (cfr. *Anal. post.* II, 16) illustra bensì gli effetti della causa, ma appunto come effetti, così che il soggetto – personaggio non è più “padrone” del proprio agire: non ha scelte da compiere insomma e le circostanze in cui si dà il *kairós* sono mero *décor* dello sfondo, e ciò di cui si tratta è la sussunzione nelle premesse (la qualità) del caso, come *casus legis* che la narrazione serve solo a far “riconoscere” come tale (cfr. *Anal. post.* I, 2: 71 a 17-19). Vale a

dire: l'adozione da parte di Aristotele delle categorie modali (probabilità, necessità) nel determinare la relazione-distinzione della poesia con la storia e con la filosofia, è da intendere comunque nel senso della modalità *de re*, non di quella *de dicto*; d'una modalità, cioè, che, nell'orizzonte della generalizzazione estetica del *mythos* conserva e rappresenta la sostanzialità del soggetto: «Generale [*kathólou*] significa, a quale tipo di persona tocca di dire o fare quei tali tipi di cose [*tò póio tà póia átta symbáinei légein è práttein*] secondo il verosimile e il necessario» (*Poët.* 1451 b 8-10).

6. La *poiesis*, il lavoro

Nell'ambito appunto di questa sostanzialità del soggetto umano⁴ devono intendersi le analogie (poche) e le differenze (essenziali) fra la *praxis* e la *poiesis*. Occupandosi del divenire [*tòn ghignoménon*], Aristotele distingue la generazione per natura (generazione propriamente detta) e quella per arte (cioè la produzione: *póiesis*), oltre alla generazione per caso la quale si dà sia in quella naturale sia nella produzione. Nel processo della generazione egli distingue poi la genesi formale (esser generato da... [*hypò*]) da quella materiale (provenire da... [*ek*]) e il risultato del processo medesimo (venire a essere qualcosa). Resta comunque che «tutte le cose che sono generate o per natura o per arte hanno una materia, giacché è possibile che ciascuna di queste medesime cose sia o non sia» (cfr. *Metaph.* VII, 7: 1032 a 12-25).

Ma veniamo alla *póiesis*: il momento formale della produzione, già distinto da quello materiale, a sua volta si articola, secondo il filosofo, in due diversi momenti: «Nei processi di generazione e di movimento bisogna distinguere una fase cogitativa [*nóesis*] da una produttiva [*póiesis*]: la fase cogitativa è quella che procede dal principio e dalla forma [*apò tès archès kài toù éidous*], quella produttiva ha, invece, come punto di partenza il compimento [*apò toù teleutáiou*] della fase cogitativa. La stessa cosa si verifica anche in ciascuno degli stadi intermedi» (*ivi*, 1032 b 15-18).

⁴ Non è forse per caso che il capitolo della *Metafisica* di cui subito si dirà sia preceduto da quello in cui recisamente si afferma che, per es., Socrate e l'essenza di Socrate sono la medesima cosa: «per quanto concerne i termini che sono primari e che sussistono di per sé, c'è piena unità e identità tra l'essenza di ciascuna cosa particolare e la stessa cosa particolare [*tò ekásto èinai kài ékaston tò autò kài hén esti*]» (*Metaph.* VII, 6: 1032 a 5-6).

Quanto alla «fase cogitativa», essa ha una struttura logica di tipo analitico, analoga a quella della deliberazione. «I prodotti dell'arte [...] sono quelle cose la cui forma risiede nell'anima dell'artista (e chiamo forma l'essenza di ciascuna cosa particolare [*ekástou*] e la sostanza prima)» — premette Aristotele; per es., «la salute è la nozione [*lógos*] che è nell'anima ed è l'oggetto della scienza». E dunque: «Il termine “sano” è il risultato del seguente procedimento cognitivo: poiché la salute è questa data cosa, è indispensabile che un determinato soggetto, se vorrà essere sano, abbia queste determinate capacità, ad esempio un equilibrio fisico; e per realizzare quest'ultimo c'è bisogno di calore; e in questo modo il medico continua sempre a riflettere [*noèi*], finché risalga [*aghághe*], alla fine, a qualcosa che egli stesso è in grado di produrre [*ho autòs dýnatai éschaton poièin*]. E da questo punto in poi il procedimento [*kínesis*] che viene ormai seguito si chiama “produzione”». Insomma, ciò da cui prende le mosse la *póiesis* in senso stretto, il termine ultimo in cui la fase cogitativa si compie e conclude, è una «determinata cosa [*todí*]», la quale «esiste già in potenza» e che «ormai», giunta a termine la fase cogitativa, è «in potere» del soggetto della produzione, dell'“artista”, che ne possiede la forma: «in un certo senso, la salute è generata dalla salute e la casa dalla casa, o, per meglio dire, [...] la casa materiale è generata da quella immateriale; difatti l'arte medica o quella della costruzione sono la forma della salute o della casa, e sostanza immateriale io chiamo, appunto, l'essenza». Ma appunto: non si dà *póiesis* ove non sia possibile la mediazione della materia fra la forma presente nell'anima dell'“artista” e il prodotto del suo fare: «vi è un minimo indispensabile per produrre una casa (ad esempio le pietre) o anche per produrre le altre cose; e da tutto ciò risulta [...] l'impossibilità della generazione se non c'è nulla che esista già prima», vale a dire la materia, la quale «è di già immanente e diviene qualcosa di determinato» (cfr. *ivi*, 1032 a 32-1033 a 1).

Tuttavia le analogie fra la *praxis* e la *póiesis* non vanno oltre. Come si legge nell'*Ethica Nicomachea*, è bensì vero che «la razionalità [*diánoia*] [...] non muove di per se stessa, bensì in quanto ha uno scopo», sia che si tratti dell'agire sia che si tratti del produrre. Ma il *logos* teleologicamente orientato di quella parte dell'anima razionale che, distinguendola da quella scientifica, Aristotele definisce «discorsiva» (*tò mèn epistemonikòn tò dè loghistikón*) individua come proprio termine ultimo fini di natura diversa, secondo che esso sia volto all'azione o alla produzione: il fine del produttore non è infatti tale in senso assoluto, «bensì solo in relazione ad altro e a causa di altro»: è il prodotto, insomma (cfr. *Eth. Nic.* VI, 2: 1139 a 36-b4).

Analogamente, il contingente è bensì il comune orizzonte in cui opera la ragione discorsiva (quella scientifica ha come oggetto suo proprio il necessario), pratica o *poietica* che sia. Ciò non toglie però che «la disposizione pratica accompagnata da ragione» sia differente da quella, anch'essa accompagnata da ragione, che presiede alla *poiesis*, vale a dire dall'arte (*téchne*): «Ogni arte riguarda la produzione [*ghénesin*] e il cercare con l'abilità e la teoria [*tò technázein kài theorèin*] come possa prodursi qualcuna delle cose che possono sia esserci sia non esserci e di cui il principio è in chi crea [*he archè en tò poiònti*] e non in ciò che è creato» (cfr. *ivi*, VI, 4: 1140 a 1-23).

In definitiva dunque la deliberazione e la posizione di una "cosa" come fine della produzione (il momento "noetico" della *poiesis*) costituiscono, certo, ambedue un'anticipazione "in idea" delle due forme di attività — pratica e produttiva — che ad esse susseguono. Con una essenziale differenza, tuttavia: mentre la deliberazione, come si vide, non pone il fine dell'azione, ma è intesa a trovare i mezzi per conseguirlo e si conclude con il scoprimento del termine ultimo; la postulazione del fine della *poiesis* non si determina come singolarità se non nel lavoro determinato del produrre effettivamente in atto (del quale esso "diventa" contenuto): che è poi la ragione della necessaria mediazione della materia fra il calcolo della ragione *poietica* e il prodotto della *poiesis* (cfr. anche *Metaph.* VII, 7: 1033 a 5-22).

Alla sostanzialità del soggetto della *poiesis* fa dunque riscontro la sostanzialità del prodotto di essa. Beninteso: la materia è «una parte» del prodotto (il suo «sostrato»): «la statua non si dice "pietra", ma "fatta di pietra"» (cfr. *ivi*, 1032 b 32-1033 a 7). Produrre una sfera di bronzo non significa produrre il bronzo o la sfera: «produrre un oggetto particolare [*tóde ti*] significa produrre quest'oggetto da ciò che fa da sostrato nel pieno senso della parola». Produrre vuol dire infatti fare una cosa nuova, dare una forma a una materia (*èis todì gàr tò èidos poièi*): la forma della sfera al bronzo (*poièin... tò éidos touúto en állo*), fare «da una determinata cosa [*ek toudí*], ossia il bronzo, un'altra determinata cosa [*todí*], ossia la sfera». Vale a dire: prodotto della *poiesis* non sono né la forma né la materia di esso, ma «il sinolo, che riceve il suo appellativo in virtù della forma», e che è «in parte materia, in parte forma», forma che si è determinata nella materia, dando luogo con ciò a qualcosa «di individuale e di definito».

Perché si produca una sostanza non è necessario assumere come causa le forme (*he tôn eidòn aítía*), le quali non sono sostanze, né sono necessarie esse forme come modello (*parádeigma*): «il generante basta da solo a produrre e ad essere la causa della forma nella materia [*poièsai*

kàì tòù éídous áition èinai en tè hyle]). L'identificazione dell'arte in atto con la forma importa insomma che, accanto alla materia — che è «punto di partenza [*árchousa*])» della produzione *apò téchnes* —, la forma, l'altra «parte» del sinolo prodotto, sia, quando si guardi al processo del produrre, null'altro che la «mente» del soggetto di esso: «la causa prima ed essenziale del produrre è una parte del prodotto stesso» così, «ad esempio, una casa è generata da una casa, in quanto è generata dalla mente [*noù*] del costruttore, giacché l'arte è la forma».

Di qui l'analogia organicistica che introduce l'ultimo tempo di questa trattazione della *techné*: l'affermazione secondo cui «il seme produce [*poièi*] allo stesso modo di chi possiede l'arte» ribadisce ancora una volta la sostanzialità della «causa» della generazione: come chi possiede l'arte, il seme «contiene in sé potenzialmente la forma», ma è «proprietà peculiare della sostanza la necessità della preesistenza di un'altra sostanza in atto [*entelechéia*], la quale è appunto quella che compie la produzione [*poièi*])» (cfr. *Metaph.* VII, 8-9: 1033 a 24-1034 b 18).

La logica stessa del processo produttivo che Aristotele in tal modo ha esplicitato esclude dunque la trascendenza del modello («anche in questo campo, come in quello dei sillogismi, principio di tutto è la sostanza [*arché he ousía*]: dall'essenza [*ek tòù tí estin*], infatti, partono i sillogismi, e anche dall'essenza partono [...] le generazioni»: *ivi*, VII, 9: 1034 a 31-32) e riporta la produzione alla terrena esperienza nel mondo e del mondo di soggetti umani «interi» che conoscono e che conoscendo agiscono o producono in vista di un fine.

Appunto dalla diversa relazione al fine e dunque dalla differente natura fra quello dell'una e quello dell'altra viene la differenza fra la *poiesis* e la *praxis*. Mentre questa è l'atto volontario di un soggetto il cui scopo è il risultato che ne deriva (il cambiamento di uno stato di cose, diceva George H. von Wright), il fine di quella è la modificazione «materiale» di una cosa per farne un oggetto singolo formalmente determinato, la statua di legno, la casa di mattoni.

Anche per quest'aspetto si danno certo analogie tra il fare e l'agire: sono ambedue forme di movimento che si svolge nel tempo e in vista di un fine e che è perfetto quando giunge a compimento, così che deve essere tenuto distinto dai movimenti parziali i quali sono imperfetti e tra loro diversi: «ogni movimento, come ad esempio la costruzione di una casa, si svolge nel tempo e in vista di un dato fine ed è perfetto [*teléia*] quando abbia compiuto ciò a cui mira o nell'intero suo periodo di tempo o nel momento finale; [...]. Altrettanto è anche del camminare e degli altri movimenti» (*Eth. Nic.* X, 4: 1174 a 19-29). Con una essenziale differenza, tuttavia: nella *praxis* la genera-

lizzazione è immanente al processo di realizzazione del fine e coincide con essa, così da configurarsi come adeguazione dell'agire (singolare) al fine (universale), nella *poiesis* invece la relazione di singolare e universale si instaura nella mediazione della *téchne* (e dei suoi "strumenti") tra la cosa da modificare (il legno) e l'oggetto, "nuovo", prodotto (la statua di legno).

Per ciò appunto l'"empirico" Aristotele può evitare sia la trascendenza sia le connotazioni "estetiche" dei paradigmi etici del platonismo⁵ e anche può non restare impigliato nelle conseguenze che Platone derivava dal modello di attività lavorativa da lui elaborato.

Naturalmente non è solo questione di empirismo metodologico ed epistemologico; o meglio, lo è nella misura in cui Aristotele non propone, come aveva fatto il suo maestro, un modello (reazionario) di fuoruscita dalla crisi dell'*ethos* e degli ordinamenti istituzionali della *polis*, ma ne studia — certo non con weberiana *Wertfreiheit*⁶ — la fenomenologia: le forme e gli effetti⁷, continuando tuttavia a guardare proprio a quella *polis* che la crisi veniva dissolvendo in modo drammatico e (sempre più evidentemente) irreversibile⁸, come a un fatto "naturale", proprio della "natura" dell'uomo (di «filosofia dell'uomo [però tà *anthròpina philosophía*])» si parla nell'ultima pagina dell'*Ethica*

⁵ Si pensi al *Simposio*; cfr. comunque G. Lukács, *Estetica* [tr. it. di *Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen*, 1963], vol. I, Torino 1970, pp. 123-24.

⁶ Basti qui ricordare non solo i libri più antichi — e meno distanti da Platone — della *Politica* (il III, il VII e l'VIII), ma più ancora la pagina conclusiva dell'*Ethica Nicomachea* (X, 9: 1181 b) e l'incipit della *Politica* (I, 1: 1252 a 2-3): «Poiché vediamo [*oròmen*] che ogni stato [*pólis*] è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene...» (ma si v. i lavori di Leo Strauss, per es. *La filosofia politica classica*, tr. it. in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, pp. 211-27).

⁷ Cfr. per es. l'osservazione sul rapporto fra crescita della popolazione e democrazia (*Pol.* III, 15: 1286 b 20-22) e si rilegga, soprattutto, il richiamo nella prima pagina appunto della *Politica* (I, 1: 1252 a 18-23) al «metodo [*méthodos*] consueto dell'analisi scientifica»: «come negli altri campi, è necessario analizzare il composto fino agli elementi semplici (e cioè alle parti più piccole del tutto) e così esaminando di quali elementi risulta lo stato (*pólis*) vedremo meglio anche riguardo ai diversi capi [dello stato, sc.] [...] in che differiscono l'uno dall'altro e se è possibile ottenere qualche nozione scientifica [*ti technikón*] di ciascuno di loro».

⁸ Sarà qui sufficiente richiamare le vicende di Callistene, il nipote di Aristotele, che avendo rifiutato la *proskynesis* ad Alessandro fu messo a morte, e le simpatie del filosofo per il tentativo di Licurgo (oltre che il silenzio nella *Politica* sull'impero dell'antico discepolo).

Nicomachea [X, 9: 1181 b 16] che annuncia le opere “politiche”): la *polis* che è «comunità di liberi» (*Pol.* III, 6: 1279 a 22), nata «per rendere possibile la vita, in realtà esiste per rendere possibile una vita felice», è «un prodotto naturale [*physei*]» e «l'uomo per natura è un essere socievole» (*ivi*, I, 2: 1252 b 30-1253 a 4). Che anche nella *Poëtica* lo sguardo di Aristotele sia volto al passato: ad Omero e a Sofocle, alla *dianoia* “politica” della tragedia “antica” più che a quella “retorica” dei contemporanei, ciò certo non è casuale e molto ha a che fare, come si vedrà, con la concezione aristotelica della *poiesis*: della poesia e della produzione, cioè insomma del lavoro. Quel che comunque deve in primo luogo tenersi presente è che, per un verso, Aristotele registra l'insorgere prepotente della «crematistica non necessaria» di contro a quella «necessaria che è differente dall'altra, è parte dell'amministrazione della casa [*oikonomiké*], è secondo natura, essa che bada ai mezzi di sostentamento, e non è, come l'altra, senza limiti [*ápeiros*], ma ha dei confini ben precisi» e, tuttavia, continua a guardare, auspicandone la sopravvivenza, a una “economia” che si mantenga all'interno della comunità politica, di cui la ricchezza procurata dalla seconda crematistica minaccia la dissoluzione anche etica (l'idea di un godimento che è «eccesso [*hyperbolé*]»: cfr. *Pol.* I, 9: 1257 b 23-1258 a 8). (È qui la radice ultima della categoria di misura, che avrà un ruolo di primissimo piano nella estetica “classicista” fra Sette e Ottocento: da Winckelmann a Hegel — che se ne occuperà a lungo anche nella *Logica* —, a Marx — nei cui scritti essa recupererà anche l'originario significato “economico” e “politico” — e infine, ma fuori ormai dalla proposizione paradigmatica dell'arte classica, in *De Sanctis*.)

D'altra parte: proprio per il fatto che Aristotele guarda ai problemi dell'economia nell'orizzonte della *polis*, egli può anche determinare un modello della struttura logica dell'attività lavorativa (della *poiesis*) che prescinde, come tale, dalla distinzione fra liberi e schiavi e dal disprezzo, peraltro da lui condiviso, per la banausia. Non ci si riferisce qui, ovviamente, al riconoscimento dell'umanità dello schiavo, per il quale, «in quanto schiavo» e solo «strumento dotato di anima», non può esservi amicizia (*philia*) da parte del padrone, «ma può esservene in quanto uomo» (*Eth. Nic.* VIII, 11: 1161 b 1-6; cfr. anche *Pol.* I, 4: 1254 a 16-17 e I, 6: 1255 b 13), o che può addirittura, pur essendo «basso del tutto [*hólos phaulon*]», avere «carattere nobile [*chrestón*], se rivela una tendenza [*proáiresis*] nobile» (*Poët.* 1454 a 21-22). Si vuole piuttosto osservare che la “naturalità” della condizione dello schiavo di cui Aristotele parla ripetutamente è quella stessa

della *polis* o della socialità dell'uomo: vale cioè nell'ambito dell'opposizione *nomos-physis* (cfr. *Pol.* I, 3: 1253 b 21-23) e si riferisce insomma, per quel che qui interessa, allo *status* di chi lavora, non alla sua attività di lavoratore: è una determinazione dell'"economia" e della "politica".

E dunque: lo schiavo è certo «uno strumento dotato di anima», ma lo è in quanto appartiene a un padrone: «Degli strumenti alcuni sono inanimati, altri animati (ad es. per il capitano della nave il timone è inanimato, l'ufficiale di prua è animato: in effetti nelle arti il subordinato è una specie di strumento): così pure ogni oggetto di proprietà è strumento per la vita e la proprietà è un insieme di strumenti: anche lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha la precedenza sugli altri strumenti». Nasce di qui appunto, da questa definizione "economica" e "politica" della schiavitù — una definizione che ne coglie la funzione nell'ambito dei rapporti di produzione (e non, come subito si dirà, in quello dell'attività produttiva) —, la ipotesi d'una società senza schiavi, che Aristotele naturalmente formula, non può non formulare, in termini mitici, ma che tuttavia ne enuncia comunque la non impossibilità di principio: «Se ogni strumento riuscisse a compiere la propria funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo <e>, come dicono che fanno le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto [...], così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi». Dove quel che importa non è tanto l'utopia tecnologica, magari letta come una sorta di giustificazione della schiavitù in nome d'una "realistica" consapevolezza delle esigenze della produzione (una lettura che costituirebbe peraltro una incongrua "modernizzazione" del discorso di Aristotele); quanto piuttosto la lucida, "cinica" se si vuole (nel senso in cui Marx parlava del "cinismo" di Ricardo), determinazione della funzione del lavoro subordinato (non solo di quello degli schiavi) nell'ambito del solo sistema di produzione a lui noto.

E quindi: «i cosiddetti strumenti sono strumenti di produzione [*poietikà órgana*], un oggetto di proprietà, invece, è strumento d'azione [*tò dè ktèma praktikón*], così dalla spola si ricava qualcosa oltre l'uso che se ne fa, mentre dall'abito e dal letto l'uso soltanto. Inoltre, poiché produzione e azione differiscono specificamente ed hanno entrambi bisogno di strumenti, è necessario che anche tra questi ci sia la stessa differenza. Ora la vita è azione, non produzione, perciò lo schiavo è un subordinato nell'ordine degli strumenti d'azione», e in quanto oggetto di proprietà del padrone, «appartiene interamente» a

lui e non a se stesso: «è uno strumento ordinato all'azione e separato» (cfr. *ivi*, I, 4: 1253 b 28-1254 a 17).

Prima di vedere cosa questo luogo importi per quel che qui interessa, è opportuno tuttavia considerare più in dettaglio la concezione aristotelica del lavoro subordinato.

In *Pol.* VII, 8-9 (1328 a 22 – 1329 a 39) Aristotele aveva distinto tra quel che allo stato è necessario e quel che è parte di esso (agli stati, ad es., è necessaria la proprietà, «e molti esseri animati sono parti della proprietà», ma questa non è parte dello stato). Naturalmente lo stato deve provvedere, in vista della propria autosufficienza, al soddisfacimento di tali esigenze; sarà dunque organizzato secondo le «attività (*ergasías*)» funzionali ad esse: «dev'esserci, cioè, un certo numero di contadini che provvedano al nutrimento, poi gli artigiani, poi la classe militare, poi i benestanti, i sacerdoti e infine i giudici delle cause indispensabili e delle questioni di interesse». Che a ciascuna di queste «funzioni [*érgon*]» corrispondano «classi differenti» o meno, è cosa che non può decidersi in linea di principio, ma dipende dalle costituzioni degli stati (*politéias*). Tuttavia «nello stato retto nel modo migliore e formato da uomini giusti assolutamente e non sotto un certo rapporto, i cittadini non devono vivere la vita del meccanico [*bánauson bíon*] o del mercante [*aghoràion*] (un tal genere di vita è ignobile ([*aghennés*]) e contrario a virtù) e neppure essere contadini quelli che vogliano diventare cittadini (in realtà c'è bisogno di ozio [*scholés*] e per fare sviluppare la virtù e per le attività politiche)». Parte dello stato sono dunque eminentemente i militari e i giudici e, poiché i cittadini devono vivere agiatamente — nell'ozio necessario alle loro funzioni —, la proprietà dev'essere riservata a loro, «gli operai meccanici [*tò... bánauson*], invece, non hanno parte nello stato, né alcun'altra classe che non realizzi azioni virtuose» e, d'altra parte, «è necessario che i contadini siano schiavi o barbari perieci», se — come si legge poco più avanti (1330 a 26) — «devono essere secondo l'ideale [*kat' euchén*]» (naturalmente «né i contadini, né gli operai meccanici devono essere fatti sacerdoti»).

Nel libro I della medesima *Politica* (la cui redazione è posteriore a quella del libro VII) la prospettiva è in parte mutata, il modello platonico di stato è ormai lontano: Aristotele è molto più interessato alla fenomenologia effettuale della vita degli stati e il rapporto tra funzioni e classi non importa se non per due aspetti (peraltro essenziali): il lavoro «retribuito» e la schiavitù.

Quanto al primo, esso viene classificato da Aristotele nell'ambito della crematistica non necessaria, che produce ricchezza «mediante lo

scambio di beni» (ivi, I, 9: 1257 b 23), insieme alle attività mercantili e al prestito a interesse; di esso «una parte riguarda gli operai meccanici, un'altra quelli che, privi di ogni arte, possono sfruttare soltanto il corpo [tòn atechnòn kài tò sómati móno chresímon]» (ivi, I, 11: 1258 b 26-27). Le ragioni sono evidenti: la gerarchia delle forme di vita, che nell'*Ethica Nicomachea* veniva derivata dal concetto di bene e di felicità che si fanno gli uomini e che importava la drastica riprovazione della crematistica e della ricchezza da essa perseguita («La vita [...] dedicata al commercio è qualcosa di contro natura [ho dè chrematistès bíaiós tis], ed è evidente che la ricchezza non è il bene che ricerchiamo»: I, 5: 1096 a 5-7), viene confermata nella *Politica* dalla gerarchia delle forme di attività lavorativa in relazione ai soggetti impegnati in ciascuna di esse: «Tra i lavori [ergasiòn] esigono massima abilità [technikótatai] quelli in cui la fortuna ha un campo minimo: i più meccanici [banausótatai] sono quelli che deformano di più il corpo, i più servili [doulikótatai] quelli che si fondano esclusivamente sull'impiego del corpo, i più ignobili quelli che in misura minima richiedono capacità spirituali [aretès]» (I, 11: 1258 b 35-39).

Quanto alla questione della schiavitù, essa viene discussa da Aristotele nell'ambito di due distinti contesti: quello riguardante la proprietà e quello riguardante la produzione.

Negli *Oeconomica* si legge, a proposito delle cure che il padrone deve prendersi delle sue proprietà (oltre al lavoro dei campi e a quelle dovute alla moglie), che egli deve cercare di procurarsi «schiavi diligenti»: in quanto parte della proprietà lo schiavo è parte della famiglia (cfr. *Oecon.* I, 2-5). La proprietà poi è proprietà di beni ordinati all'uso, cioè di strumenti (*órgana*), della cui differenza e uguaglianza si giudica dalle «funzioni [érgois]» cui essi assolvono, come si dice nel *De anima* (II, 4: 416 b 5) a proposito degli *organa* dei corpi viventi. Tali beni sono distinti in «produttivi [kárpima]» e «improduttivi [akárpon]» (cfr. *Oecon.* I, 6: 1344 b 28-29) e comprendono sia cose di cui è possibile solo l'uso, senza che questo a sua volta produca alcunché, sia cose ed esseri viventi, animali o uomini, il cui uso è produttivo, non immediatamente — come accade degli strumenti propriamente detti e degli animali domestici —, ma attraverso la mediazione del loro lavoro, cioè gli schiavi: in quanto uomini quel che (anche a) loro propriamente compete è l'attività (si ricordi *Eth. Nic.* I, 7: 1098 a 7-8: «propria dell'uomo è l'attività [enérgeia] dell'anima secondo ragione [lógon], o non senza ragione»).

Beninteso: il lavoro di cui qui si parla è il lavoro di cui è soggetto lo schiavo. Oltre a raccomandare che il padrone si procuri schiavi

diligenti, Aristotele parla di «due tipi di schiavo: il capo e l'operaio [*epítropos kài ergátes*]» e perfino di schiavi «dall'indole più liberale [*eleutheriotérois*]» e ai quali «si devono affidare lavori liberali [*tà eleuthéria*]» (cfr. *Oecon.* I, 5: 1344 a 26-30). Vale a dire: produttivo non è lo schiavo, ma il suo lavoro e, d'altra parte, egli è subordinato al padrone — del quale è parte-organo se pure separato — nell'azione non nell'attività produttiva; per ciò appunto nel luogo della *Politica* donde si presero le mosse (I, 4: 1254 a 2-17) lo schiavo viene detto «un subordinato nell'ordine degli strumenti d'azione».

Come si ricorderà, in quel medesimo capitolo la distinzione degli strumenti in produttivi e improduttivi era preceduta da un'altra che separava quelli animati da quelli inanimati. L'intersezione delle due coppie di classi viene a costituire come un quadrato: agli strumenti di azione appartengono — per servirci degli esempi addotti dallo stesso Aristotele — sia il letto (come strumento inanimato) sia lo schiavo e l'ufficiale di prua (strumenti animati), degli strumenti di produzione invece fanno parte la spola e il timone (inanimati): fra quelli animati sarebbero da annoverare, quando non si trattasse di esseri mitologici, le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto (e gli animali domestici).

Questa bizzarra classificazione quadripartita, che magari potrebbe richiamare alla memoria di qualcuno quella celeberrima di una pagina di Borges, ha tuttavia, per quel che ci riguarda, un significato da non trascurare. Posto infatti che il padrone «non è chiamato così in rapporto a una scienza, ma per la sua condizione [*tò toiòsd' éinai*]: così pure lo schiavo e il libero», non solo si danno «scienze [*epistème*] dello schiavo» — i servizi quotidiani e l'arte culinaria, di cui si parla qui, e anche, come s'è visto, i lavori liberali —, ma la scienza del padrone, in quanto padrone, «consiste nel servirsi degli schiavi: il padrone non è tale in quanto acquista gli schiavi, ma in quanto si serve degli schiavi. Tale conoscenza non ha niente di grande né di straordinario [*oudèn méga échousa oudè semnón*]: quel che lo schiavo deve saper fare [*epístasthai dèi poièin*], lui deve saperlo comandare» (*Pol.* I, 7: 1255 b 22-23 + 31-34). Ai lavori necessari alla casa il padrone presiede come a «sua materia» e bisogna che solo sappia «impiegarli a proprio uso [*chrèsthai*]», comandando gli schiavi che sbrigano «i mestieri servili [*diakonikàs práxeis*], i «manovali [*ergasíai*]», e occupandosene eventualmente di persona, avendoli appresi (*manthánein*) solo «per il suo esclusivo uso privato, occasionalmente, perché in tal caso non c'è più da una parte il padrone, dall'altra lo schiavo» (cfr. *ivi*, III, 4: 1277 a 33-b 7).

In definitiva: Aristotele, nonostante conosca e registri forme di

attività economica come la crematistica «non necessaria», e dunque lo scambio finalizzato all'accumulo della ricchezza e il lavoro retribuito, riconosce solo come valore dei beni il loro valore d'uso. E dunque il lavoro subordinato dello schiavo (anche dello schiavo) è per lui — cioè: anche dal punto di vista del padrone — uso, da parte del soggetto dell'attività lavorativa, della propria capacità di lavorare, di ciò che è «opera» sua in quanto uomo: della sua *enérghēia* (che può anche ridursi — quando egli non conosca nessuna arte — alla sola forza muscolare, ma che tale resta nonostante la prossimità alle bestie⁹), non uso da parte del padrone della “forza-lavoro” dello schiavo come cosa propria e “separata” dallo schiavo medesimo (è lo schiavo-strumento che è separato dal padrone, come si ricorderà): è, quest'ultima, una possibilità che nell'ordine del reale si verificherebbe solo se le spole si mettessero a tessere da sé..., se cioè strumenti inanimati fossero dotati di un'anima partecipe del *logos* (e del linguaggio¹⁰).

Si diceva prima che Aristotele poté determinare il suo modello della attività lavorativa per il fatto che tratta dell'economia ancora nell'orizzonte ideale della *polis*. La conferma di ciò, più ancora che in quel che il filosofo afferma circa il lavoro subordinato e gli schiavi, è comunque soprattutto da individuarsi nella sua concezione del lavoro stesso, che evidentemente egli derivava dal lavoro artigianale.

Com'è ovvio, non è difficile rintracciare nei testi dello Stagirita l'elogio del lavoro contadino: era già ormai un *topos* non solo fra i poeti e nelle sue implicazioni anche di ordine politico sarebbe stato riproposto ancora per secoli (si pensi ancora al danese Niebuhr storico di Roma e dei suoi contadini-soldati): l'agricoltura è «giusta», e «conforme a natura» e poi «contribuisce molto al coraggio perché non rende il corpo inetto, come i mestieri artigiani [*hai bánausoi*]» (*Oecon.* I, 2: 1343 a 31-b 2). Ma la coltivazione dei campi, pur necessaria a soddisfare un bisogno fondamentale della *polis*, resta comunque un'attività propria della “famiglia”, o della crematistica necessaria e della «amministrazione della casa», quando sia stato superato — nella dimensione “storica” della *ghénesis* — il “modo di vita” dei primitivi che accomunava il contadino al nomade al predone al pescatore e al cacciatore, in quanto tutti dediti a «un'attività produttrice autonoma

⁹ Cfr. *Pol.* I, 2: 1252 a 32-34 e soprattutto 5: 1254 b 16 – 1255 a 3.

¹⁰ Cfr. *ivi*, I, 2: 1253 a 16-20, dove, a proposito della “naturale politicità” dell'uomo, è detto che tra gli animali solo l'uomo è dotato della parola (*lógos*), la quale è «fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto».

[*autóphytos... ergasía*]», e sia sorto, dopo il baratto, il commercio al minuto (cfr. *Pol.* I, 2: 1252 b 9-25 + 8: 1256 a 30-b 5 + 9: 15-19). Poiché tuttavia altro è il padrone che regge la famiglia e la comunità, altro il reggitore della polis (il *politikós*), altro cioè le comunità naturali e altro lo stato (cfr. *ivi*, I, 1: 1252 a 1-18), non solo, come s'è visto, i contadini, non potendo godere dell'«ozio» necessario all'esercizio della virtù e della vita politica, non fanno parte, come cittadini, della polis (*Pol.* VII, 9: 1328 b 39 – 1329 a 2), ma non devono essere proprietari della terra che coltivano, bensì schiavi o barbari perieci (*ivi*, VII, 10: 1329 b 36-37 + 1330 a 26-29).

La prospettiva urbana secondo cui Aristotele elabora la struttura del suo modello di attività lavorativa non solo lo induce a privilegiare il lavoro artigiano, ma anche determina l'ambito e i termini in cui si definiscono le differenze e le opposizioni della sua concezione del lavoro (e della *mimesis* anche, com'è ovvio) rispetto a quella platonica.

Si pensi, per cominciare, alla distinzione che il filosofo introduce nella categoria di *poiesis* fra il momento preliminare della *noesis* e quello della produzione vera e propria. Naturalmente anche Platone condivide la concezione del lavoro, presente per es. anche in Senofonte (cfr. *Mem.* I, 4, 2), come attività teleologica guidata dal sapere (*ghnóme*) e opposta al caso (*tyche*) (cfr. *Resp.* 597 a- e e anche *Euthyd.* 280 c-281 a, *Gorg.* 503 e-504 a, *Crat.* 390 d-e, *Tim.* 46 e, *Soph.* 265 c, *Leg.* 902 e-903), ma egli la estende a tutti i livelli della gerarchia ontologica e, introducendo le idee degli *artefacta* (l'idea di letto, dunque, o quella di tavolo), drasticamente riduce il ruolo del soggetto dell'attività lavorativa, com'è evidente persino nel discorso sul demiurgo divino, il *phytourgós*, nella discesa della *mimesis* agli inferi della *doxa* sofistica trovando conferma alla condanna idealistica della banausia. In quanto la *mimesis* “scende” — lungo un verso opposto a quello ascendente della dialettica — dall'universale delle idee al singolare della cosa corporea, essa, come tale, non può che considerarsi ateoretica: *gnome* e lavoro vengono a trovarsi dislocati su livelli dell'essere (sociale) diversi e distanti.

Il soggetto “intero” della *poiesis* — nei suoi due momenti costitutivi della concezione e della produzione — in Platone è un soggetto diviso: la subalternità non riguarda la condizione del soggetto dell'attività produttiva, ma l'attività produttiva stessa in quanto specializzata. È insomma il nesso fra specializzazione (che Aristotele intende come determinazione, *Bestimmung*, materiale e Platone invece — *et pour cause* — come determinatezza, *Bestimmtheit*, materiale) e subalternità che produce la separazione fra competenza ed esecuzione: per

es. in relazione alla poesia, tra i filosofi-reggitori che prescrivono i *typoi* e i poeti che, conformandovisi, compongono le “favole”. Posta insomma la determinatezza puramente materiale del lavoro (manuale) immediato, vien meno la possibilità di attribuire al *cheirotechnítes* non che un’*epistème*, una qualunque abilità, un “mestiere”.

La grande scoperta di Aristotele — il lavoro come attività che, formando la materia, produce beni per l’uso, e dunque come un processo di realizzazione determinata della forma nella materia il quale dà luogo a un oggetto nuovo in cui sia la forma sia la materia appaiono modificate e che non è sussumibile in un *typos* universale come pretendeva l’“egizianismo” platonico — esclude l’indifferenza del maestro per il contenuto determinato del processo lavorativo come tale e pone anzi il contenuto stesso come fine immanente al lavoro in quanto attività determinata. (Che in tal modo anche venissero poste le basi della concezione dell’opera di poesia come totalità in sé conclusa e autotelica — l’opera ha bensì un’efficacia [*érgon*] catartica, ma *télos* di essa è la *mimesis* medesima —: ciò è ovvio. Com’è ovvio anche che qui appunto, in quest’idea di un lavoro che produce beni ogni volta nuovi — di un lavoro “semiartistico” insomma —, ma che, al tempo stesso, riproduce e conserva i propri presupposti sociali e “politici”, Aristotele sconta la sua cecità rispetto ai nuovi svolgimenti “reali” della società — la crematistica non necessaria — e dello stato — la monarchia. Ma questo è un altro discorso.)

E d’altra parte, affermare, come faceva Platone, la determinatezza materiale del lavoro non solo implica la fungibilità dell’attività lavorativa e, in definitiva, la cancellazione della sostanzialità del soggetto di essa come uomo “intero”, ma anche importa la negazione della sostanzialità del prodotto del lavoro. Posto il modello come fine della produzione (e non dunque il suo contenuto determinato), il modello, per definizione inattuabile, resta ontologicamente preminente rispetto alla sua riproduzione: il risultato della produzione altro non è che un *mimema* cui non può attribuirsi alcuna sostanzialità.

Qualche secolo dopo, Seneca, che però muove dalla concezione dell’*ars* come *naturae imitatio* (*Epist.*, 65, 3), si vedrà indotto, per salvare la sostanzialità dell’*opus*, a introdurre, accanto all’*idea* platonica, peraltro ridotta da *causa* a *instrumentum causae necessarium*, al modo dello *scalprum* o della *lima* (*ibid.*, 13), la forma che *unicuique operi imponitur*: l’*eidos* aristotelico o, come trascrive il Nostro, l’*idos*: l’*idea* è *futuri operis exemplar*, quel che ne deriva l’*artifex* per imprimerlo nell’opera sua è l’*idos*, “alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita; alterum artifex imitatur, alterum

facit. [...] idos in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus» (ivi, 58, 20-21).

Che poi Plotino negasse che le idee-strumenti, gli intellegibili che l'intelletto non giunga a riportare al «principio della bellezza» (*archè kállous*) potessero dirsi reali: ciò è ovvio. Poiché la bellezza è percepibile solo quando si ascenda all'origine prima di essa — l'Uno o il Bene —, quando ciò non accada l'intelletto sarà pure in grado di determinare, mediante gli intellegibili, i caratteri e le proprietà della bellezza sensibile, ma in questo caso gli intellegibili medesimi non possono dirsi reali e il loro statuto è quello degli strumenti¹¹.

Com'è evidente, la questione però non riguarda più ormai il lavoro — come accadeva ancora, se pure da punti di vista diversi e lontani, se non opposti, in Platone e in Aristotele; ciò di cui ora si tratta è l'arte. Proclo potrà dunque assegnare un ruolo preminente al “creatore” dell'opera (d'arte) e far coincidere in lui competenza e esecuzione (“in idea”), ma solo in quanto il problema della manualità che aveva preoccupato Platone (il “politico” Platone) è scomparso dall'orizzonte del suo pensiero. E anche potrà intendere di nuovo la creazione artistica come processo in sé teleologico, ma solo in quanto vede nell'opera uno “strumento” il cui valore d'uso rimane “ideale”, insomma: una creazione puramente intellettuale¹².

Quando ancora, però, come in Aristotele, lo strumento sia lo strumento dell'artigiano, sussunto cioè nel suo lavoro personale e concreto-sensibile attraverso un processo di addestramento e di appropriazione — anche muscolare, ma non solo muscolare: è conquista della manualità, *promptitudo* e *habitus* insieme — come l'*organon* attraverso cui passa la mediazione fra il lavoro e la materia (si ricordi la mano, strumento degli strumenti), allora l'immanente teleologia del processo lavorativo in tutte le sue forme, è anche, come contenuto di essa, la teleologia dell'opera prodotta.

Naturalmente Platone coglieva, se pure ideologicamente, una contraddizione reale che insorgeva negli svolgimenti dei rapporti di pro-

¹¹ Cfr. *Enn.* VI, 7 e si v. J. Moreau, *Origine et expression du beau suivant Plotin, in Néoplatonisme. Mélanges Jean Trouillard* (= “Les Cahiers de Fontenoy” nn. 19-20-21-22), 1981, 246 – 63: p. 253.

¹² Cfr. E. Moutsopoulos, *Eikazein: du statut de l'oeuvre d'art chez Proclus*, in “Revue de Philosophie Ancienne”, 1985, 1, 87-96: pp. 91-93 — che però non fa cenno alla questione della manualità come causa, in Platone, della ateoreticità della *mimesis* — e Id., *Sur la notion d'“eidolon” chez Proclus*, in *Néoplatonisme*, cit., pp. 265-74.

duzione, allorché, negando l'autotelìa del lavoro artigiano, lo subordinava, come, ormai, produzione di beni da scambiare, per un verso, in quanto valore d'uso, alla valutazione del committente e, per l'altro, al "distruttivo" desiderio di ricchezza dei suoi soggetti. Ma, ideologicamente appunto, Platone vedeva in ciò non tanto la contraddizione fra la produzione come riproduzione dei rapporti propri presupposti e la produzione come sviluppo che quei presupposti disgrega, quanto piuttosto il portato di una disgregazione dell'*ethos* che solo poteva essere fermata saldando il dominio alla ragione.

Che era precisamente quanto Aristotele non voleva riconoscere allorché poneva nella "natura", mediata dai membri della comunità "naturale", i presupposti e le condizioni del lavoro medesimo come riproduzione (la crematistica necessaria), ancorché sapesse della crisi che insidiava la "naturalità" di quelle condizioni e di quei presupposti, di quelli oggettivi come di quelli soggettivi (cfr. *Politica*, I, 10). Porre lo sviluppo come riproduzione dei rapporti presupposti e, dunque, la soggettività come oggettivamente determinata in quelle condizioni (l'uomo come animale naturalmente "politico"): questo il prezzo che Aristotele dovette pagare per potere riconoscere la sostanzialità del prodotto della *poiesis* (sinolo di una materia e d'una forma che non sono, a loro volta, prodotte) e la sostanzialità del soggetto di essa (la *poiesis* come attività di un uomo "intero": *nóesis* e produzione): il "limite" immanente (*Grenze*) alla crematistica necessaria opposto alla illimitatezza di quella non necessaria (cfr. *ivi*, I, 9) come è garanzia d'una felicità non "volgare" (di una felicità nella *polis*), così è condizione "reale" della *mimesis* autotelica e tuttavia catartica della poesia.

7. La mimesis

La *mimesis* è un particolare tipo di *poiesis* che produce rappresentazioni in forma dell'agire degli uomini (*mimémata* : cfr. *Poët* 1448 b 9; ma anche *miméseis* : cfr. 1448 b 35, 1449 a 32 — commedia —, 1450 b 3 — tragedia —, 1449 b 9-10 e 1459 b 33 — epica —: al modo in cui anche *érgon* vale lavoro — 1449 a 31 — o compito — 1450 a 3 e b 7, 1451 a 38 — e anche opera — 1448 b 10).

Per sua stessa natura la *mimesis* dunque importa una relazione all'oggetto della rappresentazione. Tale relazione nella *Poëtica* appare tutt'altro che semplice, anche se Aristotele non ne trascura gli aspetti più immediati, come quando accenna alla riproduzione, spontanea o artistica — guidata cioè dalla *téchne* —, di modelli (*apeikàzein*) me-

dianze colori e disegni (cfr. 1447 a 19-20 e anche 1448 a 20) o al piacere procurato dalle immagini (*eikónes*), tanto maggiore quanto più esse sono somiglianti all'originale (cfr. 1448 b 10-19).

Già qualche rigo prima però era stata introdotta un'osservazione significativa: «Ci sembra poi che due siano le cause, entrambe d'ordine naturale, che in sostanza danno origine all'arte poetica [*poietiké*]. Anzitutto è connaturato agli uomini fin da fanciulli l'istinto d'imitare [*miméisthai sýmphotón*]; in ciò si distingue l'uomo dagli altri animali, perché la sua natura è estremamente imitativa e si procura mediante la *mimesis* i primi apprendimenti [*mathéseis*]: poi c'è il piacere che tutti sentono delle cose imitate [*mimémasi*]» (1448 b 4-9). Dove naturalmente non è da trascurare il rapporto di causa — e dunque anche di successione — che viene posto fra il momento “naturale” e primario della *mimesis* come attività produttiva di conoscenza, oltre che di *mimémata*, e del piacere che i *mimémata* medesimi arrecano e quello della elaborazione “teorica” delle procedure della produzione dapprima spontaneamente (cfr. anche 1448 b 23 e 1449 a10) adoperate: la *téchne* insomma come posteriore, ed effetto, della *syntheia*. Fra l'un momento e l'altro si colloca la lenta genesi della *pòiesis* vera e propria (e il primo distinguersi, secondo le determinazioni etiche dei “poeti”, degli oggetti della *mimesis* e delle sue forme) (cfr. 1448 b 22-27) e anche si colloca, successivamente, l'altrettanto lenta (*katà mikrón*, anche qui) “crescita” (che è perfezionamento e — cfr. 1449 a 30 — abbellimento) delle forme, fino al raggiungimento della loro propria *physis* (cfr. 1449 a 14-15, a proposito della tragedia, e anche *ibid.* 20-21: dal *satyrikón* alla tragedia). Ma non è questo che soprattutto ora importa notare a proposito del luogo prima trascritto, quanto piuttosto quel che si legge poche righe più avanti: ragione del piacere prodotto dai *mimémata* «è anche questa, che è molto gradito non solo ai saggi [*phylosóphois*] imparare, ma ugualmente anche agli altri, solo che questi poco attendono all'imparare» (1448 b 13-15).

Qui tuttavia la *mathesis* di cui si tratta non è più quella che s'accompagna alla *mimesis*: essa è ora quella che può derivarsi dai *mimémata*, dei quali finora s'era parlato trattando dei piaceri che essi arrecano (quello del riconoscimento, ma anche, quando esso non sia possibile, quello che può esser procurato dalla visione dei colori e del disegno o comunque dalla maestria nell'uso dei “mezzi”: cfr. 1447 a 19-20 e 1448 b 17-19). Pare chiaro adesso che questo genere di piaceri non è considerato da Aristotele come adeguato alla portata conoscitiva propria dei *mimémata*: ridurre la *mimesis* a riproduzione di modelli dati e assumere a criterio di valutazione (sia pure implicita:

il piacere) di essa la sua fedeltà all'originale o la mera abilità del *mimetés* significa in definitiva ignorare la forma della *mimesis*: «origine e quasi anima della tragedia è il racconto [*mythos*]; seconda è la dipintura dei caratteri. E lo stesso avviene anche in pittura: se si stendono i più bei colori diffusamente, senza ritrarre un'immagine, non si soddisfa l'occhio nella stessa misura» (1450 a 38-b 2). Quel che più di tutto ad Aristotele interessa sottolineare è insomma il carattere conoscitivo e universalizzante proprio della forma mimetica; egli può dunque riconoscere il valore della musica nelle rappresentazioni tragiche: «essa non è un elemento da poco durante gli spettacoli» e concorre a realizzare «il diletto artistico ([*hedonài*]) nella maniera più vivace», resta però che «la tragedia dimostra la sua vivacità [*enarghés*] così alla lettura come sulla scena» (1462 a 15-18).

La costellazione storico-spirituale in cui Aristotele elabora il suo pensiero (la crisi della polis, insomma) importava dei prezzi, ma anche consentiva acquisizioni teoriche fondamentali (anche se, *et pour cause*, ben presto «dimenticate»), come si vede per es. dal modo in cui viene proposto il tema della selezione generalizzante nell'ambito del processo di formalizzazione dell'opera: «senza dubbio una mimesi è migliore, se è la meno volgare [*phortiké*]: così è per un pubblico scelto [*beltious*]. Ma volgare anche troppo è certamente quella mimesi che riproduce tuttò, quasi che il pubblico non possa in realtà comprendere [*aisthanoménon*] nulla se non ci si mette la persona stessa a gesticolare con molti gesti; come fanno i cattivi suonatori, che per raffigurare un disco si raggomitano, e quando intonano la *Scilla* trascinano il corifeo» (1461 b 27-32).

Il nesso *hedoné-máthesis*, che la funzione generalizzante attribuita alla forma instaura, anche importa, peraltro, che non possa più parlarsi genericamente del piacere procurato dalle opere della *mimesis* e che si debba invece distinguere come tra le forme anche tra i piaceri: «quei poeti che neppure producono terrore, ma solo stupore con i mezzi scenici, non fanno opera di tragedia, perché da una tragedia non è un piacere qualunque che deve trarsi, bensì quello suo caratteristico. E poiché il poeta deve produrre il piacere che nella mimesi deriva da pietà e paura, questo dev'essere fatto evidentemente nell'interno della vicenda» (1453 b 9-13); sbagliano dunque quei poeti tragici che, in ossequio ai gusti del pubblico, compongono una tragedia con *systasis* duplice e in cui l'intreccio si conclude «in maniera opposta per i buoni e i cattivi», perché «non è questo piacere che una tragedia produce, anzi è specifico piuttosto della commedia: è lì che, se i personaggi della trama [*mythos*] sono anche i più fieri avversari

come Oreste ed Egisto, alla fine se ne vanno rappacificati, e non c'è uccisione di nessuno per mano di nessuno» (1453 a 32-39). Di qui, posto che «il fine della vita è azione», l'identificazione di *mythos* e *telos* nell'opera di poesia: nella tragedia («i fatti e il racconto sono il fine della tragedia, e il fine è precisamente il punto capitale»), come nell'epica, anche se in essa «il fine della mimesi si realizza» in un'estensione maggiore (1450 a 23-24 e 1462 a 19).

Un'interpretazione adeguata del rapporto fra la *mimesis* poetica e quel che essa rappresenta deve dunque prendere le mosse dal concetto (aristotelico) di forma e quindi, per quel che qui ora interessa, dal concetto di *praxis*.

S'è già detto del carattere specificamente estetico che la categoria di *praxis* assume nella *Poëtica*; vale a dire: essa deve intendersi come un momento costitutivo dell'opera, non come una realtà ad essa esterna; e basterà, a questo proposito ricordare la notissima definizione della tragedia: essa è *mimesis* di «un'azione seria, completa, con una certa estensione», «intera» e dunque tale che «ha principio, mezzo, e fine» (1449 b 24-25 e 1450 24-26). D'altra parte, il fatto che la *praxis* sia un intero in sé concluso importa anche che essa non rimandi ad altro fuori di sé, a nulla di extratestuale si direbbe oggi, e importa soprattutto che essa debba intendersi come il risultato d'un processo di elaborazione generalizzante che va oltre l'agire umano empiricamente dato e che la forma di essa *praxis* si determini di volta in volta diversamente a seconda dei generi: c'è una *praxis* tragica diversa da quella comica o da quella epica. In quanto momento della costituzione formale dell'opera, la *praxis* è il momento che ne determina la forma di genere: essa elabora e riduce ad unità conchiusa quegli aspetti della vita umana che il *mythos* rappresenta secondo necessità o verosimiglianza: così nella tragedia «non solo d'azione completa si fa la mimesi, ma deve essere anche mimesi di fatti terribili e compassionevoli» (1452 a 2-3).

La *praxis* è insomma la ragion d'essere stessa della natura mimetica dell'opera poetica, il «luogo» della generalizzazione in cui il molteplice incongruo della vita reale degli uomini assume senso e, con il senso — il suo senso —, la forma — la sua forma. Proprio in quanto generalizzazione unificante, la *praxis* dev'essere intesa dinamicamente: non come uno status, un esistente dato, ma come un processo, un movimento che procede dal suo inizio alla sua fine, come insomma la forma del movimento stesso dell'agire assunto nella rappresentazione mimetica dell'opera, ma anche, come forma, tale che possano distinguersene per astrazione le classi: Aristotele parla di

azioni lineari e di azioni complesse (cfr. 1452 a 15-18), senza però che per ciò venga meno l'esigenza che essa sia «coerente [*synechòus*] e unitaria» (1452 a 16). Sicché: la processualità della *praxis* implica bensì che essa si svolga nel tempo, ma in un tempo che è suo, diverso da quello in cui stanno i fatti della storia e dunque partecipe della sua universalità, della sua coerenza e unità, al modo in cui il tempo della storia è multiplo perché partecipe della irrelata molteplicità dei fatti che vi accadono. Insomma, proprio in quanto la oggettiva molteplicità delle azioni della vita umana assume coerenza e unità nella totalità processuale della *praxis*, l'opera di poesia, il *mimema*, si costituisce come totalità conclusa, come appunto prodotto, opera della attività *poietica* della *mimesis*. Ed è la *praxis* per ciò a determinare il carattere autonormativo dell'opera — è questo l'unico senso in cui, senza cadere in irresponsabili modernizzazioni, è possibile parlare di autonomia estetica in Aristotele.

Beninteso: non si tratta di attribuire allo Stagirita quel che non potrebbe trovarvisi: l'idea di una *praxis* che definisce la relazione della forma al contenuto mediando, quale momento centrale del processo di generalizzazione estetica, la funzione determinante del secondo rispetto alla prima. Nella *Poëtica* non c'è traccia del concetto di contenuto come categoria estetica; com'è ovvio peraltro, considerato che nell'orizzonte spirituale premoderno non poteva non ignorarsi la categoria di situazione (altra cosa sono infatti sia l'idea di *enthousiasmòs* sia il concetto retorico di *ethos* dell'oratore).

«Senza azione non sussiste tragedia, ma può sussistere senza caratteri», dice Aristotele immediatamente dopo aver affermato che «i fatti e il racconto sono il fine della tragedia» (1450 a 23-25); poco dopo, la definizione di «intero» (riferito alla *praxis*) — «ciò che ha principio, mezzo, e fine» — e quella di ciascuno di questi tre concetti si conclude con l'enunciazione di una legge capitale della struttura dell'opera — d'una legge, si badi, non di un precetto —: «Quindi bisogna che i racconti costruiti bene non comincino da un punto qualsiasi né finiscano dove che sia; si debbono invece conformare ai detti criteri», vale a dire a quel che implica l'avere principio, mezzo, e fine (1450 b 27-34). In altre parole, la processualità dell'azione determina quella del *mythos*, il quale dunque ne è la rappresentazione proprio in quanto si conformi alle articolazioni di essa «realizzandole» come *systasis*: l'autonormatività dell'opera è garantita dalla (e fondata sulla) dipendenza delle strutture compositive del *mythos* dalla processualità chiusa della *praxis*. Qui appunto è la ragione ultima (per quel riguarda specificamente l'opera poetica) del nesso tra la funzione generalizzante della *praxis* e

la relazione di possibile e verosimile o necessario nel *mythos* e qui, soprattutto, la ragione per cui — scontata l'assenza di ogni idea della categoria di situazione — nella *Poëtica* si attribuisce al poeta, per la prima e unica volta, un ruolo nella costituzione formale dell'opera: la rigorosa determinazione del *mythos* da parte della *praxis* non solo non esclude, ma anzi richiede, a quest'altezza della *poiesis* mimetica, l'intervento del poeta: «Quindi non occorre tenersi con ogni cura a quei miti tradizionali che offrono i soliti argomenti per le tragedie; già è ridicolo darsi briga di ciò, perché le cosiddette vicende note sono note a pochi, ma gradite a tutti. In conclusione, è chiaro che il poeta deve essere poeta più dei racconti che dei versi, perché è poeta per la mimesi, e ciò che imita sono le azioni; e quindi, se anche gli conviene narrare fatti reali, nondimeno è poeta, perché nulla impedisce che certi fatti reali siano in realtà quali è solo verosimile che accadessero, nella misura in cui il poeta è artefice [*poietés*] di quelli» (1451 b 24-33).

Naturalmente il ruolo che Aristotele riconosce al poeta nell'elaborazione del *mythos* trova un limite invalicabile nelle leggi della *mimesis*. Se l'unità tematica non garantisce, come si vide, l'unità del *mythos*, la quale solo può fondarsi su quella della *praxis*: donde la superiorità di Omero sui poeti ciclici, anche è vero che proprio nella «composizione dei fatti» è visibile la grandezza del poeta: così Omero «anche in questo si vede che, per abilità artistica o per intuizione naturale [*dià téchnen é dià physin*] mirò giusto» componendo i suoi poemi «intorno a un'azione che è unica». È, questo, un principio cui il filosofo attribuisce una portata che va ben oltre l'ambito delle forme mimetiche di cui egli si occupa nella *Poëtica*: «come avviene nelle altre arti mimetiche, che uno è il soggetto dell'unica mimesi, così bisogna che anche il racconto, poiché è mimesi d'azione, lo sia di un'unica azione e completa; e le successive parti della vicenda debbono tra loro collegarsi in modo che, togliendone una o cambiandola di posto, il tutto si sciupi e si sconnetta: perché ciò che nulla significa quando c'è o non c'è, non è neppure un elemento del tutto» (cfr. 1451 a 24-36). Sicché: quel che nel *mythos* viene determinato dall'unitaria totalità della *praxis* è l'unitaria strutturazione delle parti che lo compongono e dunque la necessaria relazione sussistente fra esse parti — che è cosa evidentemente diversa dalla relazione di necessità o verosimiglianza tra i fatti composti in esso — perché il *mythos* stesso possa riuscire adeguata rappresentazione della *praxis*. Per ciò appunto tale rappresentazione s'instaura tra questa e il primo in quanto solo *systasis*: così che, due tragedie possono confrontarsi «in base al solo criterio della struttura del racconto, quando si tratta di tragedie che

hanno il medesimo intrico e scioglimento, vale a dire se identica è in ambedue la struttura della *praxis*» (cfr. 1456 a 8-10) — che è un'ulteriore conferma del ruolo del poeta nella composizione del *mythos*.

La dialettica fra l'autonormatività dell'opera e l'elaborazione generalizzante della *praxis* da parte del poeta nel *mythos* appare ben chiara nella trattazione del rapporto tra la forma di genere dell'una e quella dell'altro: non si deve «comporre una tragedia come una struttura epicheggiante; e dico epicheggiante la narrazione diffusa [*tò polymython*], come se si volesse rappresentare sulla scena l'intero racconto dell'*Iliade*. Ma qui, data la lunghezza, le parti ricevono la giusta dimensione, e invece nei drammi [*dramasi*] vanno al di là di ogni aspettativa». Data la sostanziale differenza fra il *mythos* epico e quello drammatico — si noti: Aristotele parla del *drama* non della sola tragedia o della sola commedia —, la composizione delle «parti» secondo le leggi proprie del primo (dove viene la maggiore estensione delle opere di genere epico) non è possibile nell'ambito della forma drammatica. E dunque quel che nell'*Iliade* è un *mythos* unitario autonomamente articolato nelle sue parti sarebbe, trasposto nella forma drammatica, un'incongrua molteplicità di storie: «e la prova è questa, che quanti si diedero a comporre una *Rovina di Ilio* intera [*hólen*], e non in singole parti [*katà mére*] come Euripide, oppure *Niobe* ma non come ha fatto Eschilo, costoro cadono irrimediabilmente» (1456 a 11-18). Dove il nocciolo teorico è costituito dall'opposizione fra «intera» e «in singole parti». Ora, posto che evidentemente la «rovina di Ilio» di cui qui si parla non è un mero argomento, un segmento della vicenda storica come tale assunto a soggetto dell'opera, ma una totalità prodotta dalla generalizzazione unificante della *praxis* sua propria, l'errore di Eschilo, e di quanti abbiano dato come lui forma drammatica ad una *praxis* «intera», consiste in ciò: che, se questa è epica, essa non trova in quella adeguata rappresentazione o, se è drammatica, allora è episodica e non può che rappresentarsi in un *mythos* epicizzante. Quanto poi a «in singole parti», l'errore considerato da Aristotele è quello di quanti composero un'opera di genere drammatico sul fondamento di una *praxis* epica. Vale a dire: il medesimo soggetto può generalizzarsi e trovare unità sia in una *praxis* epica sia in una *praxis* drammatica, a seconda che questa realizzi unitariamente la totalità di esso o sue «parti» e dunque può essere rappresentato in un *mythos* epico o in uno drammatico. Si pensi alla osservazione che si legge in 1459 a 30-b 5, dove è precisamente determinata la distinzione di soggetto e *praxis*: Omero è «divino anche in ciò rispetto agli altri, perché quella guerra, che pure aveva principio e termine, non si mise a rap-

presentarla intera, giacché il racconto avrebbe finito per diventare una massa troppo grande e non percepibile tutta insieme; né la fece involuta di complicate vicende commisurandola all'imponenza del racconto [*meghéthei*]; invece ne estrasse una sola delle parti [*hèn méros*]; e tuttavia adopera molti episodi di quelle parti, come il *Catalogo delle navi*, e anche lascia, per mezzo di altri episodi, che l'opera si protragga. Ma gli altri autori, anche intorno ad un solo eroe e ad un solo periodo di tempo e ad un unico tema, fanno composizioni di molti pezzi staccati [*polymere*], come il poeta che scrisse le *Ciprie* o la *Piccola Iliade*. E perciò una sola tragedia si può ricavare da ciascuna delle due, *Iliade* e *Odissea*, o due da questa sola; molte invece dalle *Ciprie*, e otto dalla *Piccola Iliade*». Bisognerà tornare su questo luogo, per ora basti rilevare che le «singole parti» di cui adesso ci si occupa non sono la stessa cosa della «parte» del brano appena trascritto: qui non si tratta della parte come opposto del tutto (come accade nell'opposizione di Omero agli altri poeti epici), né si tratta della parte di un soggetto, per sé — estrinsecamente, dunque — unitario, assunta ad oggetto della rappresentazione *mythica* nella unificata totalità della *praxis* epica (come accade nei poemi omerici), ma di una parte che la *praxis* ha bensì unificato, ma epicamente, e che il poeta presume di rappresentare secondo una prospettiva non estensiva quale è quella del *mythos* epico ma intensiva e parziale, in un *mythos* drammatico insomma. L'elaborazione artistica di un medesimo oggetto della mimesi procedendo secondo prospettive universalizzanti differenti importa che quello che potrebbe chiamarsi il coefficiente di formalizzazione dei vari momenti di esso (delle sue «parti») sia diverso e (su questo qui soprattutto si insiste) che sia diversamente orientata la prospettiva che lo riduce ad unità: che è, in definitiva, quel che produce la caduta di Eschilo e la riuscita di Euripide. Insomma: l'opposizione fra «intero» e in «singole parti» non coincide con quella fra Eschilo ed Euripide, cioè fra *mythos* e *praxis* unitari e *mythos* e *praxis* episodici. L'elaborazione formale «in singole parti» che distingue la forma drammatica da quella epica è dunque condizione necessaria (Euripide ed Eschilo/Omero), ma non sufficiente (Euripide/Eschilo).

Ma è opportuno adesso riprendere l'analisi di 1459 a 30-b5: il problema è il medesimo, ma esso viene ora trattato da un punto di vista e ad un livello differenti da quelli del brano appena discusso: lì la questione verteva sul modo di elaborare un soggetto in forma drammatica («intero»/«in singole parti»: epica/dramma) e propriamente drammatica (Euripide/Eschilo); qui la questione riguarda invece l'elaborazione propriamente epica (Omero/*Ciprie*, *Piccola Iliade*) e il di-

scorso attraversa tutti i livelli della costituzione dell'opera: dal soggetto alla *praxis* al *mythos*. Quanto al primo: la guerra di Troia in quanto evento storico reale ha un inizio e una fine, così come possiedono una loro unitarietà tematica o cronologica i soggetti di altri poemi epici, ma si tratta in ogni caso di una unità esterna all'opera, che non fonda dunque l'unità dell'opera stessa e che anzi ne rende estremamente problematica la composizione del *mythos*; è questa la ragione per cui Omero sceglie quale soggetto del suo poema "una parte" della guerra e quest'unica parte, unificata in una *praxis* epica unica e compiuta, rappresenta (estensivamente). Quand'anche infatti «gli altri» siano riusciti ad elaborare dall'intero soggetto una *praxis*, questa, per riuscire adeguata alla vastità di esso non può non essere composta «di molti pezzi staccati», episodica insomma (cfr. 1451 b 33-34). Sicché, in linea di principio: struttura e dimensioni della *praxis* determinano la forma del *mythos*, ma non sono, a loro volta, determinate dalla "dimensione" del soggetto: Omero, mediante gli episodi rappresenta anche altre "parti" della materia donde ha tratto il soggetto dell'opera sua, ma in una prospettiva differente, quella propria dei momenti episodici appunto. Qualora invece avesse assunto a soggetto del poema la guerra tutta intera, anche quando fosse stato possibile elaborarla in una *praxis* unitaria e compiuta, il *mythos* non avrebbe potuto non riuscire difettoso.

Esso infatti sarebbe riuscito troppo esteso, «una massa troppo grande e non percepibile tutta insieme» e dunque eccessiva rispetto alla memoria dell'ascoltatore, insomma brutto (cfr. 1451 a 5-6). Se invece il poeta avesse voluto contenere l'estensione del racconto, esso sarebbe riuscito complicato per l'inevitabile varietà dei toni. Sulla prima delle due ragioni addotte da Aristotele si tornerà subito più avanti; conviene adesso piuttosto soffermarsi sulla seconda. In altre parole: il *mythos* omerico può rappresentare — in episodi che gli sono propri (*oikeia*) — persino altre parti della materia donde sono tratti i soggetti dei poemi, diverse dall'unica parte elaborata e unificata nella *praxis* di ciascuno di essi. Può farlo senza cessare di essere percepibile simultaneamente e tale da essere facilmente ricordato e senza rischiare di riuscire complicato e molteplice, perché le altre parti vi sono rappresentate appunto come episodi, in numero e con estensione proporzionata alla sua *dynamis*, la quale, trattandosi di un *mythos* epico, è notevole: che è la ragione per cui gli episodi possono essere molti. Gli «altri» invece, non potendo calibrare il coefficiente di formalizzazione, al livello della rappresentazione *mythica*, delle varie parti della loro materia, per averla tutta quanta assunta a soggetto della propria

opera, sono costretti a comporre un *mythos* indifferenziato, privo di prospettiva, di un “fuoco” unitario e unificante (tale che non sarebbe stato loro possibile stenderne preventivamente i lineamenti generali: cfr. 1455 a 34-b1) e tale che in esso i vari momenti si dispongono tutti egualmente in primo piano.

Una conseguenza dell'assenza di prospettiva nella composizione del *mythos* è che esso non può esser “visto” tutt'insieme: a ciascuna “parte” viene attribuita l'esposizione ad essa adeguata — a ciascuna egualmente, si badi — e per ciò: un'estensione incontrollata, perché non commisurata alle altre nel contesto del *mythos*, il quale quindi riesce privo di ritmo narrativo. L'altra possibile conseguenza è, come s'è detto, che il *mythos* risulti insieme molteplice e complicato; ciò accade quando a ciascuna «parte» si dia un'estensione tale che non superi complessivamente un'astratta grandezza “media” — a ciascuna egualmente, è chiaro, anche in questo caso — e per ciò: un'estensione controllata certo, stavolta, ma appunto secondo una preventiva quantificazione della “giusta” lunghezza dell'opera (*to meghéthei metriazonta*) e quindi, anche stavolta, priva d'una misura sua propria e di ritmo narrativo; ma anche, perché indebitamente compressa, troppo evidentemente molteplice nei toni della narrazione, necessariamente diversi in conseguenza della molteplicità dei soggetti rappresentati e altrettanto necessariamente tutti presenti con eguale portata narrativa e dunque elaborati tutti allo stesso livello di formalizzazione, così da riuscire inevitabilmente troppo dissonanti per la ristrettezza stessa dello “spazio” narrativo in cui sono costretti.

Omero, al contrario, interrompe la *poiesis* con episodi derivati dalle parti della materia rimaste fuori dal soggetto principale (*toís állois epeisodíois dialambáneí*). La *poiesis* si badi, non il *poiema*: quel che viene diviso in parti dall'introduzione degli episodi non è il *poiema*, l'opera nella sua conclusa oggettività di “prodotto finito”; sì invece il processo della produzione di esso in quanto, per quest'aspetto, determinato dal *logos*, dalla preventiva determinazione dei lineamenti generali del *mythos*. Gli episodi dunque sono momenti del *poiema* e, come tali, anche del *mythos* realizzato, ma appunto come episodi, parti sopraggiunte e, come tali, estranee al *logos* originario, che si aprono uno spazio all'interno di esso, dividendolo e divaricandone le componenti ininterrottamente susseguentisi nel piano primitivo. E però: la collocazione di ciascun episodio, la sua estensione, il suo livello di formalizzazione non è affatto casuale: bisogna che esso sia, nel *mythos*, «a casa propria (*oikéion*)», che la sua coordinazione rispetto ai momenti del *logos* fra i quali viene inserito e la sua subordinazio-

ne rispetto al piano complessivo siano adeguatamente motivate dalle immanenti leggi della composizione del *mythos* quali le determina la relazione di esso, attraverso la mediazione del *logos*, con la *praxis*. Il *poiema* non è, insomma, la somma del *mythos* e degli episodi: sarebbe questa un'interpretazione statica di quel che da Aristotele viene pensato secondo la dinamica del processo costitutivo dell'opera: dalla scelta del soggetto alla generalizzazione unificante della *praxis* alla formalizzazione nel *logos* e, mediante gli episodi, nel *mythos* e nelle altri componenti della forma dell'opera: secondo la dinamica della *poiesis* insomma la quale mette capo, concludendosi, nel *poiema*. Del resto, la *Poëtica* è *techne* della *poiesis*, fin dalle primissime righe: il problema, per Aristotele, insomma non è tanto il rapporto *mythos-poiema*, né tanto meno quello *mythos-episodi*, quanto piuttosto quello *poiesis-episodi* (qui, come in un altro luogo di cui ci si dovrà occupare, 1455 a 34-b 23). Conseguenza infine della peculiare legge della dinamica compositiva (*poiesis*) dell'epica omerica è che dall'*Iliade* e dall'*Odissea* può trarsi una o al massimo due tragedie, dalle *Ciprie* o dalla *Piccola Iliade* molte di più: dai poemi dunque, vale a dire dal *mythos* quale dimensione della rappresentazione coestesa all'opera finita.

Di qui la centralità del *mythos*, in quanto *mimesis* della *praxis* (cfr. 1450 a 4-5 e, a proposito della tragedia, 1449 b 24), e per ciò stesso ulteriore momento del processo di generalizzazione del reale "storico", dopo quello rappresentato dalla *praxis*; si rammenti il luogo celeberrimo: «Generale significa, a quale tipo di persona tocca di dire o fare quei tali tipi di cose secondo il verosimile o il necessario; e di ciò si occupa la poesia [*poiesis*]], anche se aggiunge nomi di persona. Il particolare invece è che cosa Alcibiade fece o che cosa subì» (1451 b 8-11).

S'è già visto che per Aristotele due tragedie sono paragonabili solo in quanto abbiano una struttura della *praxis* analoga per quel che riguarda il nodo e lo scioglimento (cfr. 1456 a 8-10); ma naturalmente un rapporto simile si dà anche rispetto agli altri momenti della relazione: così dunque il *mythos* sarà lineare o complesso a seconda della struttura lineare o complessa della *praxis* da esso rappresentata (cfr. 1452 a 12-14) e riuscirà episodico quando episodica sia la *praxis* donde deriva (cfr. 1451 b 33-35).

Tuttavia il luogo della *Poëtica* in cui con maggiore evidenza può cogliersi la funzione generalizzante del *mythos* è quello nel quale vengono definite le categorie di nodo e scioglimento; scrive Aristotele: «In ogni tragedia, una parte è il nodo e l'altra lo scioglimento: il nodo

molte volte è costituito dalle vicende esterne e da una porzione della trama [*tà mèn éxothern kai énia tòn ésothen*], il resto è lo scioglimento. Preciso che il nodo va dall'inizio fino a quella sezione [*mérous*] che è l'ultima avanti che la vicenda muti [*metabàinein*], volgendo alla buona o alla cattiva sorte; e lo scioglimento va dall'inizio di questo mutamento fino al termine» (1455 b 24-29). Ora, posto che in ogni tragedia sono da distinguere i due successivi momenti determinati da Aristotele, la questione è: quali ne sono i rispettivi confini? La definizione dello scioglimento, da questo punto di vista, non consente dubbi: esso va dalla *metábasis* alla fine; altrettanto può dirsi per quel che riguarda il termine del nodo: esso coincide con l'inizio della *metábasis*. Resta invece da stabilire dove cominci il nodo: dall'«inizio» dice Aristotele; ma: dall'inizio del *mythos*? dall'inizio della tragedia? L'uso di *arché* e *télos*, di termini tecnici per dir così precisamente definiti, induce a pensare a un intento da parte del filosofo di accurata determinazione anche di questo confine. Non è possibile dunque ritenere che, proprio in un contesto così concettualmente (e terminologicamente) controllato, si introduca surrettiziamente un senso inedito di *arché*; per es., com'è stato suggerito, quello di inizio non del *mythos*, ma della «storia» dalla quale deriva il soggetto dell'opera (anche perché in questo caso il discorso sarebbe valido solo per quegli intrecci «trovati» nell'ambito dei miti e delle leggende tradizionali, mentre qui si parla di «ogni tragedia»; e soprattutto perché l'immagine del poeta tragico che «estrae» il suo intreccio da una «storia» mitica è del tutto estranea al processo di costituzione dell'opera, alla *poiesis*, determinato dalla *Poëtica*: cfr. 1451 b 33-52 a 1). L'inizio di cui qui si parla dev'essere dunque un momento costitutivo dell'opera, immanente alla tragedia come *poiema*: la «storia» insomma non c'entra. Ma ciò non risolve la questione. Del nodo, s'è visto, fanno parte (se vogliamo rendere alla lettera il testo) «le cose esterne e alcune delle cose interne»; ora quel che dev'essere chiarito in primo luogo è come possa conciliarsi il fatto che il nodo comincia dall'inizio con il fatto che esso include cose esterne. L'unica soluzione accettabile sembra esser questa: l'inizio cui Aristotele si riferisce è quello della *praxis*, non quello del *mythos*; vale a dire, *tà éxothern* sono gli (ante)fatti (*prepragména*: cfr. 1455 b 30) anteriori ai *pragmata* donde il *mythos* è composto e da essi, in quanto appunto *pragmata*, (pre)supposti; ma, come *pragmata* altri, estranei alla *systasis mythica* e dunque tali che vengono a trovarsi «fuori» dalla tragedia come *mimesis mythica* della *praxis*. Sicché: nella misura in cui il *mythos*, quale *systasis* beninteso, è rappresentazione della *praxis* la sua struttura compositiva è conforme a quella della

praxis: ha inizio, mezzo e fine (cfr. 1450 b 31-34); questo tuttavia non implica affatto che l'inizio dell'uno coincida con l'inizio dell'altra. È la totalità sistemica del *mythos* a rappresentare la totalità sistemica della *praxis*, ma tra l'inizio di questa e l'inizio di quello può ben darsi uno scarto. Si legga 1453 b 30-32: parlando dei fatti terribili e compassionevoli rappresentati nelle tragedie, si distingue l'agire consapevolmente dei personaggi degli antichi poeti e il «commettere il misfatto, ma commetterlo ignorando il rapporto affettivo, e venirlo a conoscere soltanto dopo, come è l'*Edipo* di Sofocle; qui il fatto avviene fuori dell'opera [*touto... éxo tou drámatos*]; ma può anche avvenire nel corso della tragedia...»; e si legga anche 1455 b 6-7: delineando i momenti essenziali dell'intreccio dell'*Ifigenia*, Aristotele annota: «quanto al responso dell'oracolo che il fratello si recasse in quel luogo, il motivo dell'andata resta fuori del progetto generale, e lo scopo per cui ci andò resta anche fuori del racconto [*éxo tou mythou*]». Da questi luoghi appare chiaro che «le cose esterne» sono quelle esterne al *drama*, alla tragedia e al suo *mythos* e, a fortiori, alle linee generali di esso; ne viene che «dall'inizio» non può voler dire dall'inizio della tragedia o del *mythos* (che non può esser casuale, si ricordi 1450 b 31-34; come casuale non dev'essere quello della *praxis*: cfr. *ibid.* 27-28) e che, dunque «le cose esterne» sono appunto esterne al *mythos* e che «dall'inizio» significa «dall'inizio della *praxis*». Insomma: il nodo è costituito dai «fatti» che stanno fuori dal (che sono anteriori ai «fatti» del) *mythos* e di alcuni che stanno dentro di esso e va dall'inizio della *praxis* fino alla *metabolé* (nel *mythos*).

Rimane da chiarire, ed è quel che più importa in relazione alla funzione del *mythos* come momento di ulteriore generalizzazione dopo quello della *praxis*, quale rapporto sussista tra i «fatti» esterni e la *praxis* medesima. Se esso s'intende nel senso che c'è un momento, iniziale, della *praxis* che il *mythos* non rappresenta e al quale non corrispondono «fatti» (interni) del *mythos*, ma vi corrispondono invece altri «fatti», quelli che restano «fuori», si propongono due questioni: quale tipo di relazione c'è tra gli uni e gli altri? Quale tipo di relazione c'è fra l'inizio della *praxis* e i «fatti» esterni che vi corrispondono?

Quanto alla prima questione. Aristotele ne menziona di tre tipi: temporale (quelli esterni sono «fatti» precedenti a quelli del *mythos*), causale o finale (cfr. 1455 b 6-7), circostanziale (agire non sapendo: 1453 b 30 ss.); ed è probabile che possano darsene altri ancora. Quel che importa tuttavia è che si tratta sempre comunque di relazioni di natura diversa da quelle che connettono i «fatti» nella *sysstasis* del *mythos*: in quanto «fatti» esterni ad essa, la loro relazione con quelli

interni non è né di verosimiglianza né di necessità. Vale a dire: «le cose di fuori», *tà éxothern*, sono esterne al mondo rappresentato nell'opera e non partecipano delle leggi che ne connettono i momenti nella *systasis*: sono fuori dall'opera.

E però — passando alla seconda questione —: può affermarsi che *tà éxothern* siano fuori dell'opera solo se s'intenda con ciò che essi sono esterni al mondo dell'opera come *poiema* compiuto (fuori dal *mythos*, fuori dal *drama* e quindi, nella misura in cui con essi si identifica, fuori anche dalla tragedia, dall'opera appunto). Ciò che non deve a nessun patto dimenticarsi è che questi *éxothern* non sono propriamente antefatti, in una catena ininterrotta di "precedenti" che risalirebbe indefinitamente indietro nel tempo: questo accadrebbe se l'opera rappresentasse un segmento della storia (magari tematicamente unitario); quel che s'è detto della funzione generalizzante della *praxis* in quanto categoria estetica e come processo teleologicamente ordinato dal *suo* inizio al *suo telos* (conclusione e fine insieme) esclude che si possa pensare a qualcosa che si collochi "prima" dell'inizio della *praxis* medesima. Ne viene che «fatti» in senso proprio debbono dirsi solo quelli composti nel *mythos* e che *tà éxothern* sono da considerarsi non fatti, ma *ancora* modi di essere, determinazioni circostanziali della vita, destini se si vuole (dove la loro molteplice connessione reciproca e la loro pre-mythica temporalità), che tuttavia la *praxis* ha già ridotto a una unità («dall'inizio»). Investiti dal processo della generalizzazione solo fino al livello della *praxis*, essi sono bensì "fuori" — in quanto non compiutamente generalizzati —, ma, in quanto già immessi nel processo generalizzante della *praxis*, costituiscono comunque un momento dell'opera, e precisamente di quella sua componente strutturale che è il nodo.

Concludendo può quindi affermarsi che, sebbene egli ignori la categoria di contenuto, l'uso che Aristotele fa della distinzione fra *poiesis* e *poiema*, importa che non tutti i momenti del soggetto vengano da lui considerati come risolti in eguale misura in momenti formali dell'opera come *poiema*. In altre parole: la forma è *Gestalt* in quanto *Gestaltung*, in quanto processo di elaborazione generalizzante e ad essa, come sistema (si rammenti: sia la *praxis* sia il *mythos* hanno inizio, mezzo e fine) di tensioni formalizzanti, deve attribuirsi di volta in volta una portata differente, pur costituendo i diversi coefficienti di formalizzazione un diasistema interconnesso in ciascuna delle sue componenti. La forma in quanto *Gestalt*, a sua volta, è ciò cui mette capo questo processo: la forma del *poiema*, come campo di tensioni variamente risolte e comunque ormai definitivamente formalizzate, sia nel rappor-

to fra le varie dimensioni dell'opera (dal soggetto alla *praxis*, al piano dell'intreccio, al *mythos*) sia all'interno di ciascuna di tali dimensioni (nel *mythos*, per es.: ritmi narrativi differenziati a seconda della portata di ciascuno dei momenti della vicenda o modi diversi della loro rappresentazione — si pensi a quel che si legge in 1448 a 21-22 a proposito della «maniera espositiva [*apanghállonta*]» che consente al poeta sia di dare la parola ai personaggi sia di riservarla solo a se stesso come soggetto unico della narrazione). In quanto infine la si consideri prospetticamente, la forma orienta il diasistema dell'opera (come *poiesis* e come *poiema*) secondo un “fuoco” unico e unificante che opera in ciascuno dei suoi livelli costitutivi e che media fra una dimensione e quella successiva, rendendole omologhe e al tempo stesso mantenendone la distinzione: è questo appunto il ruolo della *praxis* rispetto alla dimensione “precedente” del soggetto e a quella “successiva” del *mythos* ed è questo il ruolo del piano preliminare dell'intreccio, in quanto ulteriore momento di mediazione fra *praxis* e *mythos*.

Che il processo di elaborazione formale, e dunque di generalizzazione, continui nella *poiesis* oltre il momento, capitale peraltro come si sa, della *praxis* mostra, come si vide, il rapporto fra l'unità di essa e quella del *mythos* (cfr. 1451 a 16-36) e mostra soprattutto la trattazione di quest'ultima categoria. Si pensi, per cominciare, a quel che si legge in 1450 b 35-51 a 15: «un essere vivente che sia bello, e ogni altra cosa composta di parti, non solo deve avere queste parti bene ordinate, ma anche una grandezza non casuale, perché il bello sta nella grandezza e nell'ordine: un essere piccolissimo non può apparire bello, perché è turbata la visione che dura un tempo impercettibile; e neppure lo può uno grandissimo. Perché non si ha più la visione d'insieme, e per chi guarda va perduta la percezione dell'uno e dell'intero, come se un corpo misurasse diecimila stadi. E quindi, come nei corpi e nei viventi bisogna che si abbia una grandezza e che questa sia abbracciabile con lo sguardo, così anche nei racconti la trama [*epì tòn mýthon*] deve avere una lunghezza, ma questa deve essere proporzionata alla memoria. Della lunghezza c'è un limite, in rapporto alle gare drammatiche e all'ascolto, che però non è dell'arte. [...] Ma il limite che dipende dalla natura stessa della vicenda [*physin tou prágmato*], quando è il maggiore pur restando comprensibile, questo è il migliore per la dimensione. E per dirla con una netta definizione, il conveniente [*ikanós*] limite della dimensione è quanta ne occorre perché la vicenda, svolgendosi di seguito secondo la norma del verosimile o del necessario, conduca dalla sventura alla felicità, o da uno stato felice alla sventura».

Dopo la prima astratta e generalissima determinazione di cosa debba intendersi per bellezza (ma si noti: la bellezza in questione è comunque qualcosa di sensibile), l'attenzione del filosofo si concentra tutta su uno solo degli elementi di essa, la grandezza, evidentemente perché il discorso sull'ordine delle parti è rimandato alla trattazione della struttura del *mythos*. Viene quindi formulata una legge di carattere universale, logico-formale (anche se argomentata solo mediante un esempio: la grandezza del corpo d'un animale), valida dunque anche per quel che riguarda la estensione del *mythos*. Con una essenziale precisazione tuttavia, nel momento in cui viene introdotto il concetto di intreccio: la distinzione fra l'aspetto della fruizione teatrale (si sta parlando infatti della tragedia) e quello della "cosa" come tale: ogni limite che derivi dalle esigenze dello spettacolo è per definizione estraneo ai problemi della *poiesis* di cui solo si occupa l'arte. La determinazione della grandezza bella del *mythos* è finalmente possibile: il procedimento "analitico" adottato dal filosofo esclude, ormai, si possa confonderla o accostarla a quella di altre cose belle e ciò perché nel definirla viene in primo piano la componente teleologica: il *mythos* è bello in quanto possa pienamente assolvere al suo compito specifico (quel che infine viene definito è il *mythos* tragico, non un improbabile — da questo punto di vista — concetto generale di *mythos*). Merita si rilevi a questo proposito che l'osservazione aristotelica circa la bellezza come qualità di quel che è tanto grande da poter essere esperito simultaneamente non deve leggersi come solo pertinente al momento della fruizione, se pure non teatrale, dell'opera tragica: essa invece costituisce come la premessa di quanto vien detto immediatamente dopo. Si tratta insomma di due aspetti del medesimo problema: il *mythos* assolve alla sua funzione nell'opera in quanto, e solo nella misura in cui, i momenti della *metabolé* che in esso si compie — nell'ambito della ininterrotta successione verosimile o necessaria dei fatti — siano simultaneamente presenti all'"occhio" e alla memoria del fruitore. In altre parole: l'estensione del *mythos*, in quanto commisurata alla finalità che gli è propria, anche riesce adeguata alle esigenze di una fruizione appropriata della bellezza di esso. (Al modo in cui, peraltro, la sua struttura dev'essere composta in modo da suscitare i *pathe* di pietà e paura: cfr. 1453 b 3-7).

Che l'elaborazione formale, il lavoro poietico sul soggetto insomma, prosegua ben oltre la determinazione della *praxis*, appare con la massima evidenza dalla trattazione aristotelica della questione del rapporto fra *systasis* e *mythos*, nella quale la differente natura del processo di formalizzazione nei due generi studiati nella *Poëtica* — la dram-

matica (più propriamente: la tragedia) e l'epica — assume, com'è ovvio, rilievo del tutto particolare e portata dirimente. Si pensi a quel che si legge in 1459 b 17-22 a proposito della estensione dell'epica: «La differenza dell'epopea consiste nella lunghezza della struttura [*tò mékos tes systáseos*] e nel metro. Per il limite della lunghezza, basta quello che già si è detto: bisogna potere, con la mente, abbracciare insieme il principio e la fine; e ciò, negli antichi poeti, si potrebbe soltanto se avessero misure più ridotte, commisurate al numero delle tragedie che sono ammesse a un'unica audizione». In altri termini: l'epica differisce dalla tragedia, oltre che per il metro, per l'estensione del *mythos*, o, più precisamente, della composizione dell'ordito entro cui i «fatti» si compongono: *systasis* vale qui *poiesis*. E comunque quest'ordito del *mythos* epico ha un limite, è pur sempre qualcosa di definito da una sua misura immanente: circa tale limite Aristotele rimanda a quel che ha detto precedentemente (cfr. 1451 a 11-15 e 1459 a 30-b7, ma anche 1449 b 12-14) e comunque ribadisce che esso è dato dalla possibilità di tenere presenti simultaneamente l'inizio e la fine del *mythos*, dalla possibilità insomma d'una veduta sinottica dell'insieme. Bisogna peraltro rilevare che, mentre per il *mythos* tragico Aristotele aveva posto (cfr. 1451 a 10-15) due esigenze — che vi si potesse compiere la *metabolé* e che esso fosse “comprensibile” nella sua conchiusa totalità (*syndelos*) —, per il *mythos* epico pone solo la seconda di esse, spostando in tal modo, si direbbe, l'ambito dell'intero discorso sul piano della fruizione. Tuttavia neppure in questo caso si tratta propriamente della fruizione: quel che qui vien discusso è infatti piuttosto una questione che riguarda la prospettiva (come s'è già visto a proposito di 1459 a 30-b 7 e meglio si dirà discutendo più avanti 1449 b 12-14), non la lunghezza materiale del poema.

Ciò di cui qui si tratta, insomma, non è l'opera compiuta, il *poiema* appunto, ma la *poiesis*, come più volte si è ribadito. Immediatamente di seguito si legge infatti: «in genere l'epopea è molto propensa naturalmente ad estendere la dimensione [*pròs tò epektéinesthai tò méghethos poly ti he epoipoíia ídion*]. Riprodurre [*miméisthai*] molte vicende che si svolgono contemporaneamente [*háma Prattómena*] non è ammissibile nella tragedia, che presenta solo quella vicenda che è portata sulla scena dagli attori; invece nell'epopea, siccome è narrativa, è possibile presentare insieme molte vicende parziali che si stanno compiendo [*pollà mére háma poiéin perainómena*]; e con esse, se sono appropriate, crescerà il volume [*ónkos*] della composizione poetica [*poiématos*]. È questo che giova all'epopea, allo scopo di una decorosa ampiezza [*megaloprépeian*],

e poi il distrarre [*metabállein*] l'uditore, e inserire nella trama episodi svariati; infatti la monotonia [*hómoion*] fa presto a fiaccare una tragedia e a farla cadere» (1459 b 23-31).

L'epica come genere è caratterizzata dunque dalla possibilità (e dalla tendenza) a ingrandirsi in estensione: la più larga struttura compositiva della *systasis* — vale a dire: della *poiesis* — epica rispetto a quella tragica costituisce un tratto distintivo del genere e come tale Aristotele lo motiva, come conseguenza cioè della forma narrativa (la *diégghesis*). La forma drammatica propria della tragedia non consente la rappresentazione di più "parti" della vicenda come "agite" contemporaneamente, ma solo di quella "parte" che di volta in volta gli attori (cioè, in definitiva, i personaggi) rappresentano sulla scena. La forma narrativa dell'epica rende possibile invece quel che non lo era nella drammatica: la rappresentazione d'una "parte" della vicenda come contemporanea a un'altra. Insomma: posto che, per essere il risultato d'un processo di generalizzazione, la *praxis* — sia essa epica, sia essa drammatica — ha un sua temporalità unitaria e, in quanto teleologicamente orientata, differente da quella multipla della storia o della biografia (cfr. 1459 a 21-29), e posto anche che una temporalità di tipo analogo deve avere il *mythos* che ne è la rappresentazione e dunque, a fortiori, la *systasis*, ne viene che, quando — come accade nella forma drammatica — il soggetto della rappresentazione del *mythos* coincide con il soggetto del *mythos* medesimo (cfr. 1449 b 32 e 48 a 1), l'unitaria temporalità della *systasis* si riproduca in una rappresentazione del *mythos* anch'essa temporalmente unitaria. Ma unitario significa in primo luogo irreversibile; quando perciò, in conseguenza dell'identità, nel dramma, dei due soggetti (quello dell'intreccio e quello della rappresentazione di esso), la temporalità della rappresentazione risulti costitutivamente irreversibile, la *systasis* drammatica non potrà costituirsi come *mythos* se non secondo una rigorosa legge di concentrazione della sua consistenza e della sua prospettiva. E ciò, sia per quel che riguarda i «fatti» e dunque la *successive* sezioni del *mythos*, le "parti" — le quali non dovranno in alcun modo dilatare la *systasis* medesima di là dalle sue potenzialità (cfr. 1451 b 33-52 a 1 e 1455 a 34-b 23), sia per quel che riguarda il sistema delle relazioni che connette il *mythos* ai personaggi (e dunque anche questi l'uno all'altro) e che ne limita drasticamente il numero.

È, questa, una legge la quale, dalla dimensione più "formale" della rappresentazione dell'intreccio, "ritorna" su quella, "anteriore" dal punto di vista della *poiesis*, della struttura compositiva dell'intreccio — donde, anche, l'opportunità di distinguere fra *systasis* e *mythos*

(come, per un altro riguardo, fra *logos* e *mythos*) — e che è comunque un bell'esempio di come Aristotele, pur se rifletteva su opere la cui compiuta risoluzione formale rendeva ardua un'indagine del genere, avesse lucida consapevolezza della complessa dialettica secondo cui tensivamente operano le determinazioni fra le diverse dimensioni della forma. (Che la *Poëtica* sia stata "riscoperta" da questo punto di vista nell'epoca in cui il confronto dei moderni con la poesia dei greci diventava ineludibile per la teoria e non si consumava più sul terreno della adeguatezza a una precettistica astratta — si pensi, per ricordare solo un nome, a Lessing —: ebbene ciò è solo ovvio.) Ma, per tornare all'analisi del nostro testo, non può non apparire contraddittorio il supporre che in qualche suo momento la linea di svolgimento del *mythos* tragico (e, in genere, drammatico), quale esso si costituisce in conseguenza del "modo della mimesi" proprio del genere, si sdoppi così da esigere il compiersi nel medesimo tempo di "parti" bensì differenti, ma, poiché del tempo del *mythos* comunque si tratterebbe, connesse nel *mythos* medesimo, in quanto totalità chiusa, secondo verosimiglianza o necessità. Come esplicitamente osserva Aristotele, quando ciò accadesse, diventerebbe necessaria una rappresentazione (scenica, certo, ma non solo) multipla dell'intreccio: nella misura in cui le "parti" dell'intreccio fossero poste come "agite insieme", esse sarebbero anche necessariamente (cfr. 1449 b 32) "rappresentate insieme", sarebbe cioè necessaria la contemporanea presenza (sulla "scena") di personaggi diversi che compiono momenti diversi, ma simultanei, del *mythos*.

Nell'ambito della forma epica la questione si configura in modo del tutto diverso, evidentemente; e ciò per due ordini di ragioni, tra loro connessi peraltro.

La rappresentazione narrativa del *mythos* propria della forma epica implica una netta distinzione di principio fra il soggetto della rappresentazione e i soggetti dell'intreccio (fra narratore e personaggi, insomma) e dunque anche implica che la temporalità unitaria della *systasis* non deve riprodursi nella temporalità della rappresentazione dell'intreccio, la quale anzi ne possiede una sua propria. Ne viene che l'irreversibilità teleologicamente orientata della *systasis* non si riproduce, neanch'essa, nella temporalità della rappresentazione dell'intreccio, che appare anzi addirittura reversibile. Di qui la dilatabilità "aoristica" (cfr. 1449 b 12-14, di cui si dirà più avanti) propria della *systasis* epica (in linea di principio: quale tratto costitutivo del genere) e, dunque, la sua specifica (*ídon*) tendenza ad estendersi: il *mythos* epico si costituirà quindi a partire da questa determinazione della *systasis* donde si origi-

na e, per ciò, secondo una legge di espansione successiva (*epek-téinesthai*); si costituirà cioè come un *mythos* ricco di episodi (ricco, si badi, non arricchito: quel che si “espande” è la *systasis*, non il *mythos*), la cui linea di svolgimento potrà risultare prospetticamente multipla e dunque richiedere che siano «presentate insieme molte vicende parziali che si stanno compiendo», esigere cioè che siano rappresentati come simultanei alcuni dei molteplici svolgimenti del *mythos*. Sarà opportuno osservare a questo proposito che quando Aristotele parla di rappresentazione di sezioni del *mythos* come simultanee (*háma poiéin*) egli evidentemente si riferisce alla dinamica prospettica della costituzione del *mythos* (si ricordi: la *poiesis* è la *systasis* donde esso si origina), non alla esperienza del lettore — ascoltatore empiricamente determinata dalla linearità del medium linguistico (il quale com’è ovvio, drasticamente esclude ogni simultaneità della percezione da parte del fruitore); come peraltro accadeva quando parlava della rappresentazione simultanea di momenti diversi del *mythos* tragico.

In conseguenza di tale specificità della *poiesis* epica il risultato di essa, il *poiema*, appare come più ampio (ed è questa la seconda delle ragioni di cui si diceva prima). Non si tratta tuttavia di un mero accrescimento quantitativo: *ónkos* vale grandezza, ma non solo nel senso della dimensione, sì anche in quello della magnificenza, del fasto; si tratta insomma di un aspetto di quella grandezza che è elemento essenziale della bellezza (cfr. 1450 b 35-51 a 15). Infatti: l’*ónkos* del *poiema* si accresce solo se le “parti” in cui la *systasis* si estende sono “appropriate”; quando si trattasse d’un mero accrescimento del volume, questa condizione non avrebbe ragione d’essere. E per ciò appunto che l’*ónkos* si accresca è cosa che concorre, nell’epica, «allo scopo di una decorosa ampiezza»: è, questo, un tratto specifico del genere epico. A tale decorosa ampiezza si accompagnano — e in certo modo ne conseguono — le specifiche possibilità di volgere l’attenzione dell’ascoltatore ora ad una parte ora ad un’altra della rappresentazione e di introdurre nella *systasis* episodi dissimili, di valore, dunque, e di forza e significato differenti e tali da introdurre un più o meno alto coefficiente di variazione nell’intensità con cui sono rappresentati i diversi momenti del *mythos*. L’invariabile costanza del tono della rappresentazione importa invece che il *mythos* tragico trovi rapidamente la sua conclusione appropriata e che, dunque, una tragedia, quando si protragga oltre, produca ben presto sazietà e stanchezza e — dal momento che si sta parlando della grandezza dell’opera come momento della sua riuscita estetica — «cada».

Non può meravigliare che questioni simili, di prospettiva cioè,

siano trattate da Aristotele da un punto di vista che potrebbe sembrare proprio della considerazione retorica dell'opera di poesia, vale a dire dal punto di vista dell'"ascoltatore": la cosa è evidentemente connessa alla specifica natura delle questioni discusse e non intacca la fondamentale natura immanente e costitutiva del discorso aristotelico sulla poesia.

Si pensi, a questo proposito, al modo in cui nella *Poëtica* viene argomentata la superiorità della tragedia sull'epica: fra le ragioni addotte c'è questa, che nella tragedia «il fine della mimesi si realizza in minore estensione. Infatti è più gradito ciò che è più denso anziché molto diluito nel tempo; e intendo dire, ad esempio, se un autore mettesse in scena Edipo, e desse il dramma di Sofocle in tanti versi quanti ne conta l'*Iliade*» (1462 a 19-b 3). Dove insieme si afferma il valore estetico della concentrazione (il *telos* della *mimesis* si compie nella rappresentazione di un *mythos* più denso) e quello della brevità; e però si badi: non si dice che è diluito il *mythos* dell'*Iliade*, ma solo che esso è, come s'è visto già esser proprio del genere, meno unitario. E dunque: quel che nella tragedia è un pregio, oltre che ragione della sua superiorità sull'epica, sarebbe in questa un difetto: un *mythos* unico rappresentato epicamente «appare monco se è esposto in breve, oppure acquoso se corrisponde alla lunghezza del metro» (1462 b 6-8).

Merita si rilevi piuttosto che, da quel che s'è detto circa le conseguenze della legge compositiva della rappresentazione — drammatica ed epica — sulla composizione del *mythos* nei due generi, appare chiaramente come il genere drammatico sia *formaliter* un genere a più alto coefficiente di formalizzazione di quello epico. E ciò sia per quel che riguarda la forma del genere come tale (dove, potremmo aggiungere noi, la costanza con cui esso si ripresenta nel corso dei secoli, secondo quella dialettica di continuità e innovazione — Sofocle e Shakespeare! — così appassionatamente indagata, per esempio, fra Sette e Ottocento), sia per quel che riguarda i momenti costitutivi dell'opera (l'epica invece, di gran lunga meno formalizzata tanto come genere che come opera, sarà soggetta a radicali modificazioni, com'è ben noto).

Pare opportuno ricordare qui un altro luogo della *Poëtica*, non tanto per le infinite discussioni cui avrebbe dato luogo duemila anni dopo, quanto perché in esso può leggersi una ulteriore conferma di quel che si è venuto dicendo. Scrive Aristotele a proposito delle differenze fra la poesia drammatica e quella epica: «quella tende decisamente a stare dentro il limite di una sola giornata o a superarlo di poco; invece l'epica non ha limite di tempo [*aóristos to chróno*]» (1449 b 12-14). È

ben noto come sul fondamento d'una concezione della *mimesis* profondamente diversa da quella aristotelica, derivata com'era da Platone e dalla trattatistica retorica sulla *dispositio* nella *narratio*, si identificasse, da parte dei "classicisti", il tempo della rappresentazione con quello rappresentato e dunque, da una concezione razionalistica della verosimiglianza, si deducesse la norma dell'unità di tempo nella tragedia. D'altra parte, la distinzione fra i due tempi ha indotto successivamente a distinguere anche, sulla scorta della opposizione, anch'essa di origine retorica, dell'*ordo artificialis* a quello *realis*, fra *plot* e *story*, fra intreccio e *fabula*. Nell'un caso e nell'altro tuttavia, più che la differente relazione posta fra i due tempi, quel che conta essenzialmente è il punto di vista retorico adottato, che è la ragione prima dell'identità, in ambedue tacitamente postulata, non solo fra tempo della fruizione e tempo della rappresentazione, ma anche fra quest'ultimo e il tempo rappresentato. E però: se la durata (la durata, si badi, non i tempi) dell'intreccio coincide con l'estensione dell'opera, se cioè il tempo della rappresentazione, e dunque anche quello dell'ascolto e della fruizione, coincide con l'estensione dell'opera e dipende dalla durata dell'intreccio, è evidente che la distinzione fra *mythos* e *poiema* è possibile solo dal punto di vista funzionale, ma non in relazione all'aspetto "materiale" della estensione temporale.

E allora: che cosa significa dire che l'epica «non ha limiti di tempo»? L'espressione aristotelica non può voler dire, infatti, né che un'opera di genere epico può raccontare un intreccio che si estenda indefinitamente nel tempo, che dunque essa possa estendersi indefinitamente (in una sorta di *brutta* infinità), né che possa indefinitamente estendersi il tempo che essa narra. Aristotele vuol dire piuttosto che i limiti temporali entro i quali si svolge l'intreccio raccontato — e quindi anche, subordinatamente e solo in parte, il racconto dell'intreccio — non sono determinati secondo misure d'alcun genere: possono cioè variare a seconda della particolare dimensione e "potenza" della *systasis* (cfr. 59 b 17-31). Se, come insegnano i linguisti, l'aoristo (il tempo verbale aoristo) esprime un evento del passato senza che ne venga determinata la durata, l'*aóristos to chróno* del testo aristotelico potrebbe voler dire semplicemente che, per l'epica come genere — vale a dire: per la narrazione epica, dal punto di vista del narrare epico, nella prospettiva secondo cui la narrazione rappresenta i «fatti» —, la durata dell'intreccio, qualunque ne sia l'estensione, è inessenziale in relazione alla costituzione dell'opera. In altri termini, lo svolgimento "oggettivo" del fatto nel tempo si configura come appunto "aoristico", insieme "puntuale" e (rispetto a quello che potrebbe chiamarsi il suo tempo

pre-mythico: al tempo della *fabula* insomma) privo di ogni determinazione di tipo "lineare". Composti nel *mythos* epico, i «fatti» vengono determinati nella temporalità prospettica del racconto dell'intreccio. La relazione fra narrazione e narrato è cioè, nell'epica, una relazione perfettiva (la poesia epica rappresenta ciò che è «assolutamente passato», avrebbe detto Goethe); per ciò l'assenza di una determinazione temporale del narrato esterna alla narrazione, vale a dire la sua autonomia temporalità aoristica, inconfondibile con ogni supposta temporalità "reale" del tempo narrato, il quale altro non è infatti se non il cosiddetto tempo della *fabula* come distinto da quello dell'intreccio. (Naturalmente tutto ciò va inteso come una proprietà del genere epico; quando invece si consideri la costituzione dell'opera epica come tale, le leggi cui ci si deve riferire sono altre: si pensi alla esigenza, valida per l'epica come per la tragedia, che il *mythos* sia composto così da potersene avere una "visione sinottica": cfr. rispettivamente 1459 b 17-31 e 1450 b 35-51 a 15).

La determinazione delle differenze tra i generi quali differenze che si producono nei rispettivi processi di formalizzazione dell'oggetto della *mimesis* come consegue dal concetto aristotelico di forma, anche è, fra tutte, l'acquisizione della *Poetica* che più rapidamente scompare dall'orizzonte della teoria, ben presto solo intenta a discutere delle "note" dei concetti di genere intesi ormai come definizioni di classi.

Ancora meno peraltro poteva essere inteso nel suo radicale significato il concetto stesso di *mimesis* come processo di costituzione dell'oggetto della *mimesis* medesima: non solo per la necessità di pensare la *mimesis* come generalizzazione, ma anche per il fatto che, nella *Poetica*, di ciò si fa cenno raramente e in modo indiretto e comunque sempre dal punto di vista dei momenti della forma. Si pensi per es. al rapporto fra *telos* e *praxis* che fonda il rapporto mimetico fra la tragedia (della quale è *telos* il *mythos* in quanto rappresentazione della *praxis*) e la vita (della quale è *telos* la *praxis*) (cfr. 1450 a 15-b 3) o anche alla funzione del *mythos* nella determinazione della differenza fra *mimesis* poetica e "storia" (cfr. 1451 a 37-b 32).

Solo in un caso è possibile rintracciare nella *Poetica* una trattazione meno sommaria della questione: nei luoghi in cui Aristotele si occupa del meraviglioso.

Nel determinare più precisamente l'oggetto della *mimesis* tragica, Aristotele afferma: «non solo d'azione completa si fa la *mimesis*, ma dev'essere anche *mimesis* di fatti terribili e compassionevoli [*phoberòn kai eleeinón*]: ma tali risultano [*ghighnetai*] specialmente, ed anzi ancora di più, quando nascono gli uni dagli altri contro ogni aspet-

tativa [*hótan ghénetai parà tèn dóxan di'állela*]» (1452 a 2-4). Dove, in primo luogo, è necessario rilevare la particolare natura dello statuto dei *phoberà kai eleeinà*; in prima battuta, essi non sono propriamente dei «fatti», ma qualità e determinazioni dell'oggetto della *mimesis mythica* specificamente tragica: non più, dunque, momenti della «vita», ma, come la *praxis* cui vengono accostati, già ormai prodotto d'un processo di selezione generalizzante, e tuttavia non ancora «fatti». Momento costitutivo dell'opera, i *phoberà kai eleeinà* conservano dunque, nel primo tempo della formalizzazione loro (quello che li determina come qualitativamente appropriati alla *mimesis mythica* della tragedia), una indefinita molteplicità che nella compiutezza della *praxis* trova tuttavia una unità non più solo qualitativa ma già strutturale. Tale unificazione appunto consente si compia il processo di formalizzazione: oggettivandosi nella composizione del *mythos*, i *phoberà kai eleeinà*, diventati ormai «fatti», si trovano l'un l'altro connessi in una relazione «forte» (causale) la quale anche permette di valutarne l'efficacia.

Appunto il nesso secondo cui si succedono nel *mythos* i fatti paurosi e compassionevoli misura la distanza tra lo svolgimento loro e le attese del lettore-spettatore e dunque, quando queste non siano soddisfatte, il prodursi del meraviglioso come effetto «voluto» della composizione del *mythos*. Come si vedrà meglio più avanti, l'insistenza di Aristotele su quest'ultimo aspetto (il meraviglioso come effetto voluto dal poeta) non è casuale: ciò di cui qui si tratta in definitiva è pur sempre il concetto di forma come processo conoscitivo del reale (della «vita», per quel che ci riguarda, dal momento che la forma di cui ora si parla è la *mimesis*), la quale appunto là dove più sembra allontanarsene, lì lo coglie e lo rappresenta più efficacemente. In quanto lo svolgimento del *mythos* risulti imprevisto, i fatti paurosi e compassionevoli «conterranno l'elemento del meraviglioso [*thaumastón*] in maggior grado che se avvenissero spontaneamente e per un gioco della fortuna [*apò tou automàtou kai tès tyches*]. Anche i casi fortunosi [*apò tyches*] appaiono meravigliosi più che mai se sembrano avvenuti appositamente» (*ibid.*, 4-7). Vale a dire: si dà (nella vita e quindi anche come oggetto della *mimesis*) il meraviglioso; esso resta però, come tale, qualcosa di casuale e di fortuito e produce bensì meraviglia, ma superficiale, dal momento che la mera riproduzione non ne elimina la casualità e dunque la modesta portata conoscitiva e l'altrettanto modesta efficacia estetica. Altra cosa è invece il meraviglioso che nasce dalla forma stessa del *mythos*: inatteso certo, e dunque tale da riuscire sorprendente, e tuttavia tale anche da apparire come voluto, apparecchia-

to ad arte (*epitèdes*), E però: l'eliminazione della casualità nella formalizzazione generalizzante del *mythos* mentre ne accresce la distanza dalla "vita", anche l'avvicina ad essa: alla esperienza del meraviglioso che talora accade di vivere e che la composizione dei fatti nel *mythos* permette si ripeta: «è questo il caso della statua di Miti in Argo, che uccise l'assassino di Miti, cadendogli addosso mentre la guardava. Fatti simili non si pensa che possano avvenire fortuitamente, e ne consegue perciò che proprio questi sono i racconti migliori [*kallious mythous*]» (*ibid.*, 7-11).

Che il giudizio estetico su un tal genere di intrecci, con cui si conclude l'analisi aristotelica, in certo modo ne unifichi i diversi momenti, è evidente se solo lo si accosti a quell'altro luogo della *Poëtica* in cui il tema del meraviglioso torna a proposito della differenza fra l'intreccio dell'epica e quello della tragedia: «[...] in quei drammi, anche a struttura semplice, che comportino peripezia, ciò che il pubblico vuole si può ottenerlo con la sorpresa [*thaumastós*]: questa è la maniera tragica [*traghikòn*]; e trova inoltre consenso umano [*philánthron*] questa vicenda, quando uno bravo, ma con malizia, come Sisifo, viene ingannato, e chi è valoroso ma ingiusto viene atterrato. Un caso del genere è anche verosimile, proprio nel senso che dice Agatone: è verosimile che molti fatti avvengano anche contro il verosimile [*parà tò eikós*]» (1456 a 20-25).

Appunto: il poeta, che — si ricordi — «deve essere poeta più dei racconti che dei versi» (1451 b 28- 29), compone l'intreccio della tragedia così da ottenere quell'effetto del meraviglioso che in tanto accresce il pregio estetico dell'intreccio medesimo (*kallious*!) in quanto è propriamente tragico e eticamente significativo, in quanto cioè — come si vide — si tratti del meraviglioso che si produce dall'imprevisto svolgimento di casi paurosi e compassionevoli. C'è qui tuttavia un elemento del discorso sul meraviglioso che, se non può dirsi del tutto nuovo, trova ora una più evidente formulazione: il rovesciamento di senso che l'introduzione del meraviglioso produce nella successione dei fatti dell'intreccio. *Parà tèn dóxan*, aveva detto prima; e ora: *parà tò eikós* e il sapiente ingannato, il valoroso sconfitto; e, a conclusione, la sentenza di Agatone. Beninteso, non si tratta di mera *paradosia*; ancora una volta è nella dinamica del processo di formalizzazione che quel che di per sé sarebbe un banale capovolgimento della direzione di movimento dell'intreccio trova la propria — e appropriata: *traghikòn* e *philánthron* — ragion d'essere: il sapiente è malvagio e il valoroso è ingiusto, quel che di per sé appare come inverosimile trova nella composizione *mythica* una sua verosimiglianza.

Quel che si legge nel capitolo dedicato alle differenze fra la tragedia e l'epopea è forse, fra tutti, il luogo della *Poëtica* in cui più evidentemente è dato rintracciare il concetto di *mimesis* come processo di costituzione dell'oggetto della *mimesis* medesima in quanto generalizzazione adeguata alle leggi del genere.

Ancora una volta Aristotele prende le mosse dal rapporto fra momenti della vita qualitativamente determinati e forma generica: «certo si deve rappresentare il meraviglioso nelle tragedie, ma l'illogico [*álogon*], da cui soprattutto discende il meraviglioso, più ancora si ammette nell'epopea, perché qui non si assiste all'azione scenica. I particolari dell'inseguimento di Ettore, portati sulla scena, risulterebbero ridicoli: i guerrieri stanno tutti all'intorno, senza muoversi affatto, e Achille fa cenno di no con la testa; ma nel racconto omerico il ridicolo non si avverte. E che produca piacere il meraviglioso, si vede da questo, che tutti, quando raccontano, fanno aggiunte per riuscire più graditi» (1460 a 12-18). Nonostante il richiamo al celebre episodio dell'*Iliade*, appare chiaro che qui il discorso verte ancora sulla fase per dir così preliminare del processo di formalizzazione: la relazione fra meraviglioso e illogico e quella fra meraviglioso e piacere determinano rapporti fra momenti della "vita" più che fra momenti della forma mimetica, così come la distinzione fra rappresentazione scenica, *in praesentia* (dove il riferimento al "vedere" i soggetti dell'azione), e narrazione è da intendersi come relativa in primo luogo alle leggi costitutive generalissime delle due forme di *mimesis* e solo in seconda istanza alla tragedia e all'epica in quanto generi artisticamente formalizzati. Che il meraviglioso debba considerarsi appropriato alla narrazione, come prova il piacere che esso produce, e non appropriato alla rappresentazione scenica, in cui apparirebbe come ridicolo, è cosa che riguarda bensì il rapporto fra esso meraviglioso e le forme generiche; resta tuttavia che di per sé l'appropriatezza di tale rapporto se vale a evitare l'incongruità (e dunque, nel nostro caso, il ridicolo che ne viene) tra oggetto e forma, non garantisce affatto l'efficacia propriamente estetica di quest'ultima.

Insomma: solo quando l'oggetto sia stato adeguatamente formalizzato (vale a dire: costituito), esso può dispiegare l'efficacia (estetica) sua propria; che è quel che accade in Omero: egli infatti «ha insegnato benissimo anche agli altri come si raccontano falsità [*pseudè légein*] nel modo adatto, e questo modo è il paralogismo» (*ibid.*, 19-20). Che il paralogismo sia la forma logica appropriata per la formalizzazione delle "falsità" così che esse riescano piacevoli, altro non significa se non questo: che esso costituisce la struttura (logica) se-

condo cui si compongono «come si deve» quei fatti del *mythos* in cui si oggettivano le componenti qualitativamente meravigliose dell'oggetto della *mimesis*. Per ciò appunto, a differenza del riconoscimento reso possibile da un paralogismo da parte del pubblico nell'*Ulisse travestito* (cfr. 1455 a 12-17), ciò di cui qui tratta Aristotele è una *fallacia consequentis* non nell'atto della fruizione, ma nella successione dei fatti composti nel *mythos*.

L'esame del rapporto fra le componenti "meravigliose" del *mythos* e la struttura complessiva di esso diventa ormai imprescindibile e ad esso appunto è volta l'articolata analisi immediatamente successiva.

Ancora una volta il discorso di Aristotele prende le mosse dai livelli 'primitivi' del processo di formalizzazione e si conclude con Omero. Tale movimento è però come anticipatamente condensato nelle due battute con cui si apre il paragrafo: «bisogna preferire i fatti impossibili ma verosimili, piuttosto che quelli possibili che siano incredibili [*apíthana*]; e non comporre le trame [*lógous mè synístanai*] con elementi illogici [*alógon*]» (1460 a 27-28). Vale a dire: situazioni, eventi, accadimenti che, in sé considerati, come fatti della vita reale, nella loro immediata referenzialità materiale, sono giudicati impossibili, diventano verosimili quando siano elaborati secondo strutture logico-artistiche (il paralogismo, la composizione *mythica*), si configurano cioè come possibili nel mondo dell'opera e dunque anche per quanti — ascoltatori, lettori — partecipino di quel mondo come compiuta totalità. Quel che insomma dev'essere evitato è che nel logos poetico rimangano elementi non compiutamente formalizzati, lasciati nella loro preartistica "irrazionalità", e ciò non perché "irrazionali" (che sarebbe peraltro in contraddizione con quel che poco prima vien detto dell'*álogon* come fonte precipua del meraviglioso), quanto piuttosto perché immediatamente riprodotti nel mondo dell'opera.

«Non ci dovrebbe essere nulla d'illogico [*álogon*]», nella struttura costitutiva del *mythos*: nell'opera non deve "restare" nulla di irrazionale; «però anche un assurdo [*átupon*] è ammissibile, se appare introdotto con raziocinio [*eulogotéros*]; per esempio anche i particolari illogici [*áloga*] dello sbarco di Ulisse nell'*Odissea*, è facile dimostrare che non verrebbero tollerati, se l'autore fosse un cattivo [*pháulos*] poeta; e invece Omero, con gli altri pregi dell'episodio, riesce a rendere accetto il racconto nascondendo l'assurdo [*aphanízei hédynon tó átupon*]» (*ibid.* a 29-b 2). Ciò di cui qui si tratta non è evidentemente una indefinibile maestria che distingue il grande poeta da quello mediocre: l'*euloghía* che il filosofo rileva e apprezza in Omero altro non

è se non l'adeguata elaborazione formale del logos poetico¹³ la quale cancella l'irrazionale come tale, in quanto dato preartistico cioè, e, facendolo verosimile nel mondo dell'opera, fa sì che esso, come meraviglioso, riesca piacevole. Non c'è alcuna ragione insomma che valga a giustificare la presenza dell'irrazionale ancora nel *mythos* — vale a dire quando il processo di elaborazione del soggetto sia giunto a un livello così alto di formalizzazione: se dunque accade che tale presenza appaia come necessaria, la responsabilità deve attribuirsi al poeta e alla sua incapacità di comporre un *mythos* artisticamente adeguato alle esigenze e alle potenzialità del soggetto e non può invocarsi alcuna necessità oggettiva: «è ridicolo obbiettare che tutto il mito [*mythos*] andrebbe perduto: bisogna invece non mettersi, fin da principio [*ex archés*], a trattare [*synístanai*] miti simili» (*ibid.* a 33-34). Si noti: «da principio»: il *mythos* si costituisce secondo una sua logica immanente a partire dal momento in cui se ne determina la prima concezione, il nucleo originario, il logos insomma (nel senso di 1455 a 34-b 2); di qui la supposta necessità dell'*álogon*: reale bensì all'interno del *mythos* costituito e tuttavia apparente dal punto di vista della costituzione di esso da parte del poeta.

GAETANO COMPAGNINO

¹³ E non, per esempio, una particolare qualità della *léxis*. Forse non è un caso che il capitolo si concluda con questa brusca osservazione: «Quanto al linguaggio [*léxei*], bisogna elaborarlo nelle parti più rilassate [*argóis*], e non nei tratti che rappresentino un carattere o svolgano un pensiero: il linguaggio troppo splendido in realtà offusca la pittura dei caratteri e le argomentazioni» (1460 b 2-5).

IL TERRITORIO DI FORMAZIONE DELLA LINGUA E DEL POPOLO RUMENO. ARGOMENTI LINGUISTICI E TOPONOMASTICI

Il problema della formazione della lingua e del popolo rumeno è uno dei più controversi dell'intera storia dei Rumeni. La difficoltà maggiore nella soluzione di questo problema consiste nella quasi totale mancanza di informazioni storiche relative al tempo delle grandi migrazioni dei popoli, periodo in cui si è sviluppata la romanità sud-danubiana. Per questa ragione, nel tentativo di chiarire i termini della questione, a fianco agli strumenti della storia, è stato necessario il coinvolgimento di numerose discipline: in primo luogo, linguistica e archeologia, ma anche etnografia, folclore e antropologia.

Due tra gli aspetti del problema hanno suscitato numerose discussioni: il territorio e l'epoca della formazione della lingua rumena.

Da parte di alcuni storici — soprattutto stranieri e, probabilmente, mossi da interessi politici — è stata contestata la continuità del popolo rumeno sul territorio dove esso abita attualmente. La questione della continuità — come afferma lo storico N. Stoicescu — non è un problema solo scientifico, ma anche politico: esso non era stato posto fino al XVIII secolo, quando i Rumeni di Transilvania — che costituivano la maggioranza della popolazione — chiesero l'equiparazione dei loro diritti a quelli delle altre nazionalità della regione. In quell'occasione si rispose che i Rumeni non potevano essere equiparati agli altri abitanti della Transilvania, in quanto erano arrivati dopo le altre nazionalità presenti nella regione: la loro condizione, pertanto, era quella di nazione tollerata¹.

In sintesi si possono individuare tre orientamenti nelle posizioni degli studiosi che si sono occupati del territorio di formazione dei Rumeni:

a) vi sono studiosi che sostengono che la formazione della lingua

¹ N. Stoicescu, *Continuitatea românilor*, București, 1980, p. 9.

e del popolo rumeno sia avvenuta esclusivamente a nord del Danubio (D. Cantemir e i rappresentanti della Scuola Transilvana);

b) vi sono studiosi che, invece, sostengono che essa sia avvenuta esclusivamente a sud del Danubio, secondo la teoria formulata da F. J. Sulzer², condivisa da I.C. Eder ed J. Engel, e poi riformulata da R. Roesler³ e sostenuta da quasi tutti gli eruditi ungheresi: Hunfalvy, Lukinich, Tamás, Gáldi, ecc. Secondo questi studiosi, i Rumeni si sarebbero stabiliti negli odierni territori a nord del Danubio dopo l'arrivo degli Ungheresi e dei Secleri in Transilvania e dopo la colonizzazione dei Sassoni, quindi dopo il XIII secolo. A tale teoria, detta "immigrazionista" ha aderito anche il rumeno A. Philippide (OR, I-II), che però si distingue dagli studiosi menzionati per il fatto che ammette solo un'immigrazione dal sud del Danubio nel VI-VII secolo (essa avrebbe solo rinforzato la popolazione romanza rimasta a nord del Danubio dopo la ritirata aureliana);

c) infine vi sono studiosi che ritengono possibile la formazione della lingua e del popolo rumeno tanto a nord quanto a sud del Danubio: B.P. Hasdeu, A.D. Xenopol, D. Onciul, N. Iorga, V. Pârvan, O. Densusianu, S. Puşcariu, Th. Capidan, E. Petrovici, C. Daicoviciu, D. Macrea, I. Coteanu, G. Ivănescu, Al. Rosetti.

Gli avversari della continuità della popolazione daco-rumena a nord del Danubio fondano la loro teoria sui seguenti argomenti storici e linguistici:

1. Il popolo rumeno non può essere il risultato della romanizzazione della popolazione indigena, dato che i Daci erano stati sterminati nelle guerre con i Romani.

2. La romanizzazione della popolazione autoctona — ammesso che tale popolazione esistesse in Dacia — non poteva realizzarsi in soli 165 anni, periodo effettivo della dominazione romana a nord del Danubio (106-271).

3. Il popolo rumeno non può essere discendente dalle genti romanizzate della Dacia, poiché nel 271, al tempo di Aureliano, l'intera popolazione della regione si era ritirata a sud del Danubio.

4. Le fonti storiche tacciono per quasi un millennio sui Rumeni del nord del Danubio: da ciò gli "immigrazionisti" concludono che per tutto quel periodo i Rumeni non si trovavano in quelle regioni.

² *Geschichte der transalpinischen Daziens*, I-III, Wien, 1781-1782.

³ *Romänische Studien*, Leipzig, 1871.

5. La mancanza di toponimi di origine latina e dacica a nord del Danubio.

6. La grande somiglianza fra la lingua rumena (= dialetto dacorumeneno) e il dialetto arumeno: ciò significherebbe che i Dacorumeni derivano dagli Arumeni del sud del Danubio.

7. La presenza nella lingua rumena di alcuni elementi comuni con l'albanese, il che porterebbe a collocare il luogo di formazione della lingua e del popolo rumeno al sud del Danubio in vicinanza delle sedi degli Albanesi.

8. L'assenza di elementi antico-germanici nella lingua rumena: i Goti e i Gepidi, che un tempo abitavano a nord del Danubio, avrebbero potuto trasmettere ai progenitori dei Rumeni dei prestiti lessicali solo se essi si fossero trovati sul territorio occupato dalle popolazioni germaniche.

9. Gli elementi slavi della lingua rumena hanno tratti bulgari, quindi i Rumeni si sarebbero formati laddove oggi sono stanziati i Bulgari (vedi *infra*).

A tali argomenti si può facilmente replicare:

1. I Daci non furono sterminati: i Romani non sterminavano mai le popolazioni autoctone dell'Impero, se non altro perché avevano bisogno di manodopera. La persistenza della popolazione autoctona in Dacia è dimostrata da scoperte archeologiche. Un altro argomento decisivo è costituito dalle voci rumene di origine autoctona, toponimi e specialmente idronimi.

2. La romanizzazione della Dacia non fu limitata a quei 165 anni di dominazione effettiva a nord del Danubio: elementi di romanizzazione erano penetrati tramite il commercio anche prima del 101-102, 105-106. La romanizzazione nelle province danubiane e in Dacia fu molto più intensa che in altre parti dell'Impero, come documenta il notevole numero di iscrizioni latine reperite sul territorio della provincia. I veterani e il cristianesimo furono fattori molto importanti in questo processo. I rapporti fra le popolazioni del nord del Danubio e del sud del fiume continuarono ad esistere anche dopo l'abbandono ufficiale della Dacia, come dimostra la costruzione di ponti sul Danubio, a Celei e ad Oltenița (dal sec. VI in poi).

3. Nell'anno 271 Aureliano non trasferì l'intera popolazione della Dacia: ciò sarebbe stato impossibile anche perché, se partivano l'esercito e gli uomini dell'amministrazione, la popolazione comune non aveva alcun interesse ad abbandonare i propri luoghi d'origine. Le

scoperte archeologiche in tutte le regioni rumene attestano la continuità della popolazione dacorumena a nord del Danubio.

4. L'assenza quasi totale di notizie sulla popolazione a nord del Danubio al tempo delle grandi migrazioni dei popoli è una realtà: ciò non significa, tuttavia, che in Dacia non ci fossero abitanti. Infatti i cronisti del tempo ricordavano, di solito, solo le notizie legate alle persone e agli avvenimenti importanti: condottieri, guerre, sommosse, ecc. I Rumeni sono segnalati più tardi e a sud del Danubio (anno 976) sotto il nome di *vlahi călători* (rumeni nomadi), mentre gli Albanesi sono menzionati ancora più tardi in fonti bizantine (anno 1079).

5. La toponomastica antica della Dacia non manca del tutto, mentre il peso di quella straniera (slava, magiara, ecc.) non è quello che pensavano gli "immigrazionisti", poiché, come si sa, esiste una cosiddetta toponomastica pseudoslava, pseudomagiara, ecc.: i nomi di fiumi si sono mantenuti dall'antichità e una buona parte della toponomastica rumena è stata tradotta dagli Slavi e dai Magiari. Proprio la toponomastica slava mostra la maggiore antichità dei Rumeni rispetto ai Magiari (cfr. rum. *Târnava* < a.sl. **trunava* rispetto al mag. *kükülo*, rum. *Bălgrad* < a.sl. **bělugradu* e il mag. (*Gyula*) *Fehérvár*, ecc.).

6. L'esistenza di parlanti di lingua rumena a sud del Danubio si spiega storicamente. E per di più, questi non si trovano nel luogo in cui si pretendeva che si fosse formata la lingua rumena.

7. La presenza nel rumeno di alcuni elementi lessicali comuni con l'albanese non significa che essi siano assolutamente prestiti del rumeno dall'albanese nel sud del Danubio. Si tratta piuttosto di elementi autoctoni comuni all'albanese. Inoltre, i Rumeni hanno anche altri termini di sostrato differenti da quelli dell'albanese: più esattamente, l'albanese non conosce una serie di elementi che il rumeno ha ereditato dal sostrato autoctono.

8. Per quel che riguarda gli elementi antico-germanici, la loro presenza o assenza nella lingua rumena non costituirebbe nessun argomento a favore o contro la continuità: si sa che i popoli germanici sono passati anche a sud del Danubio (ad esempio i Goti), quindi i Rumeni potrebbero anche aver ricevuto a sud determinati prestiti, portandoli a nord successivamente.

9. A proposito del carattere bulgaro degli elementi antico-slavi della lingua rumena: essi dimostrano che gli Slavi della Dacia, coloro che hanno dato i nomi ai fiumi *Târnave*, *Crasna*, *Dâmbovița*, *Ialomița*, *Bistrița*, ecc., e che poi sono stati assimilati dalla popolazione rumena, parlavano un dialetto slavo imparentato con quello da cui ha avuto

origine la lingua bulgara. Dunque, la lingua e il popolo rumeno non possono essersi formati che su un territorio di civilizzazione romana. Si sa che nei primi secoli della nostra era, nella Penisola Balcanica esistevano due zone di civilizzazione: la romana e la greca. Lo storico ceco Constantin Jireček (1854-1917) ha stabilito per primo il limite tra il territorio romanizzato e quello grecizzato⁴: la delimitazione è stata fatta sulla base della ripartizione territoriale delle iscrizioni latine e greche. La romanità comprende la maggior parte della Penisola Balcanica, dal mar Adriatico al mar Nero, e la Dacia Traiana. Il limite meridionale del territorio romanizzato partiva dal mar Adriatico a sud di Lissus, andava verso est lungo il confine tra la Dalmazia e l'Epiro, a sud di Scodra e Prizren, seguiva poi il confine tra la Mesia Superior (Dardania) e la Macedonia, a sud di Ulpiana e Skoplje, passava lungo la frontiera tra la Moesia Superior e la Tracia, a sud di Naissus (Niš) e Remesiana (Bela Palanka); girava poi a nord dei monti Haemus (Balcani) fino al Ponto Eussino (Mar Nero), lasciando a sinistra le fortezze greche (Odessos, Dionisopolys, Callatis, Tomis, Histria). A. Philippide (OR, I, p. 72) e P. Skok⁵ hanno apportato alcune modifiche e precisazioni alla linea di C. Jireček. Sul territorio romanizzato della Penisola Balcanica si sono costituite due lingue romanze: il rumeno, nella parte di nord e di nord-est, e il dalmatico, scomparso alla fine del secolo XIX, nella parte di nord-ovest, lungo la costa del mar Adriatico. Ad A. Philippide spetta il merito di aver stabilito il limite occidentale del territorio su cui si è formata la lingua rumena e, implicitamente, il limite orientale del territorio romanizzato alla base della lingua dalmatica. Secondo Philippide (OR, I, p. 515), nel territorio tra i fiumi Vrbas e Drina, al centro dell'ex Jugoslavia, più esattamente in Bosnia, non appaiono iscrizioni romane, il che proverebbe che in quest'area montuosa esisteva una lacuna di romanizzazione. In questa regione — il cui limite occidentale era costituito dal confine orientale della lingua dalmatica, e quello orientale dal confine occidentale del territorio di formazione della lingua e del popolo rumeno — abitavano, secondo Philippide, gli antenati degli Albanesi. In tal modo, secondo lo studioso rumeno, si spiega il fatto che gli antenati degli Albanesi sfuggirono

⁴ Nel lavoro *Die Romanen in den Städten Dalmatiens während des Mittelalters*, I-II, Wien, 1901-1903.

⁵ "Byzantion", VI (1931), p. 371; ZrPh, LIV (1934), p. 179; apud H. Mihăescu, *Limba latină în provinciile dunărene ale Imperiului roman*, București, 1960, p. 37; V. Arvinte, *Formarea limbii și a poporului român în lumina cercetărilor recente*, in AnL, Iași, 1966, p. 18; G. Ivănescu, ILR, pp. 50-51.

al processo di romanizzazione o di grecizzazione. Il gran numero di elementi latini della lingua albanese prova che gli Albanesi abitarono nel territorio a nord della linea Jireček. Gli elementi latini dell'albanese presuppongono, tuttavia, un latino popolare molto vicino a quello che è alla base del rumeno, non del dalmatico. Da quanto detto fin qui emerge che la teoria di O. Densusianu (HLR, I), secondo la quale nel territorio di formazione della lingua rumena era inclusa anche la Dalmazia, deve essere abbandonata. Non può essere ritenuta valida neanche la teoria di E. Petrovici⁶, che sostiene che il limite sud-occidentale del territorio di formazione della lingua rumena coincide approssimativamente con l'attuale confine tra Bulgaria e Jugoslavia (più esattamente con la Serbia), che corrisponde, a grandi linee, col confine tra gli esiti dei fonetismi slavi **tj* (**ktj*), **dj*. La lingua serba conosce gli esiti *č*, *k*, *ć*, e rispettivamente *ġ*, *g*, *đ*, mentre la lingua bulgara ha *št* e *žd*. Gli elementi lessicali antico-slavi penetrati in rumeno, come anche quelli dell'istorumeno, conoscono soltanto il fonetismo caratteristico della parlata slava da cui ha tratto origine la lingua bulgara (bg. *prašta*, cfr. srb. *praća*, dr. *praştie*, ar. *praşte*, ir. *prăşt'e*; bg. *gražd* -dr. *grajd*). Accettare la teoria di E. Petrovici⁷ significherebbe escludere dal territorio di formazione della lingua e del popolo rumeno alcune delle province in cui la romanizzazione è stata intensa e di lunga durata (Pannonia Inferior, Moesia Superior, parti della Dacia Ripensis, Dacia Mediterranea e Dardania). Inoltre, le isofone che delimitano le lingue slave del sud (bulgaro e serbocroato) si sono costituite solo nei secoli VIII-IX, quando ripresero i contatti diretti tra Bulgari e Serbi nella zona balcanica⁸. Infine, l'influenza dell'antico slavo sulla lingua rumena è cominciata soltanto negli ultimi due secoli del primo millennio, dopo che il latino carpato-danubiano è diventato una lingua ben distinta dalle altre lingue romanze: "L'elemento slavo non ha partecipato al processo di formazione della lingua rumena, ma è un'aggiunta ulteriore — afferma I. Pătruţ⁹ — ... la tesi secondo cui l'elemento slavo costituisce un fattore determinante nel processo stesso di forma-

⁶ *Problema limitei nord-vestice a teritoriului de formare a limbii româneşti*, LR, IX, 1960, I, pp. 79-83; SDT, pp. 56-60.

⁷ Teoria esposta anche nel capitolo *Formarea limbii şi a poporului român* della *Istoria României*, vol. I, Bucureşti, 1960, pp. 775-808 (soprattutto le pp. 792-793), capitolo redatto da C. Daicoviciu, E. Petrovici e Gh. Ştefan.

⁸ Si veda V. Arvinte, *Limite de vest a teritoriului romanizat de la baza limbii române*, in *AnL*, Iaşi, XX, 1969, pp. 5-18; G. Ivănescu, *ILR*, pp. 70-71.

⁹ *Studii de limba română şi slavistică*, Cluj, 1974, p. 93.

zione della lingua rumena, quindi l'idea che la lingua rumena si è formata e cristallizzata solo in seguito all'influenza slava, non può essere accettata" (Idem, *ibidem*, p. 15). Che la lingua rumena fosse già formata al periodo del contatto più intenso con gli Slavi è dimostrato, fra l'altro, dal fatto che gli elementi antico-slavi non parteciparono alle più importanti trasformazioni fonetiche degli elementi latini della lingua rumena. Ad esempio: *a* accentata seguita da *n* + vocale nell'elemento latino > rum. *ă* > *â* (cfr. *lana* > *lănă* > *lână*, *canepam* > *cânepă* > *cânepă*, ecc.), ma essa si mantiene negli elementi di origine slava: (cfr. *hrană* < sl. *hrana*, *rană* < sl. *rana*, *blană* < sl. *blană*, ecc.); -*b*- e -*v*- intervocaliche negli elementi latini scompaiono (cfr. *hiberna* > *iarnă*, *ovem* > *oaie*, *caballus* > *cal*, *civitatem* > *cetate*) ma si mantengono negli elementi di origine slava (cfr. *iubi* < sl. *ljubiti*, *nevastă* < sl. *nevěsta*, ecc.); -*l*- semplice intervocalica negli elementi latini > rum. -*r*- (cfr. *mola* > *moară*, *solem* > *soare*, *gula* > *gură*), mentre negli elementi slavi si mantiene (cfr. *fală* < sl. *hvala*, *silă* < sl. *sila*, *milă* < sl. *milu*, ecc.); i gruppi consonantici *cl*, *gl* nei termini latini si trasformano nel rumeno comune in *cl'*, *gl'* e poi in dacorumeno in *k'*, *g'* (cfr. *clamo* > *cl'emu* > *k'em*, *glacia* > rum. com. **gl'ața* > dr. *g'ața*. ecc.), mentre negli elementi slavi gli stessi gruppi consonantici si mantengono (cfr. *clopot* < sl. *klopotu*, *clocot* < sl. *klokotu*, *clin* < sl. *klinu*, *glas* < sl. *glasu*, *gloată* < sl. *glota*, *gloabă* < sl. *globa*, *glumă* < sl. *glumu*, bg. *gluma*, ecc.); *t*, *d*, *s*, seguiti da *ī*, nei termini di origine latina, divengono rispettivamente *ț*, (*d*)*z*, *ș* (cfr. *dies* > (*d*)*zi*, *dico* > (*d*)*zic*, *subtilis* > *subțire*, *catinus* > *cățin*, *vessica* > *beșică* > *bășică*, *resina* > *rășină*, ecc.), mentre negli elementi slavi si mantengono intatte (cfr. *plăți* < sl. *platiti*, *scrânti* < sl. *krentati*, *sminti* < sl. *sumensti*, *osândi* < sl. *osonditi*, *pândi* < sl. *ponditi*, *grădină* < sl. *gradina*, *silă* < sl. *sila*, *sită* < sl. *sito*, ecc.). Di conseguenza, il territorio di formazione della lingua rumena comprendeva la Dacia romanizzata: Banato, Oltenia, Muntenia fino al *limes* transalutano, Transilvania tra i monti Apuseni e i Carpazi orientali, da nord fino a Porolissum, sul Someș, come anche una striscia lungo il Danubio munteno e moldavo¹⁰, estesa fino in Dobrovia, nelle vicinanze del mar Nero¹¹; a sud del Danubio, il territorio di formazione del rumeno doveva comprendere le province romanizzate aventi come limite sud-occidentale la linea tracciata da A.

¹⁰ V. Arvinte, *Formarea limbii și a poporului român în lumina cercetărilor recente*, in AnL, Iași, XVII, 1966, p. 15.

¹¹ Id., *ibidem*, p.20.

Philippide e come limite meridionale la linea tracciata da C. Jireček con le correzioni apportate da A. Philippide e P. Skok. Ricerche più recenti estendono l'area di formazione della lingua e del popolo rumeno a nord del Danubio. Così D. Berciu, sulla base delle scoperte degli archeologi rumeni e stranieri, sostiene che il luogo di formazione del popolo rumeno era più vasto, comprendendo le contrade tra i pendii settentrionali dei monti Haemus (Balcani) a sud, e i Carpazi boscosi a nord, tra Tyras (Nistru) ad est e Tisos (Tisa) ad ovest; e inoltre le contrade della Bulgaria nord-occidentale e la parte orientale dell'antica Serbia¹². In altre parole, si tratta dell'intera romanità orientale, da una parte comprendente le province romane situate a nord della linea Skoplje-lago Ohrida-ovest di Serdica (Sofia) — quelle settentrionali dei Balcani — fino alla zona ellenica sul Mar Nero, e da un'altra parte, secondo una concezione più larga, inglobando distintamente la totalità dei territori abitati dai Daci liberi. "Alla luce di questa accezione molto più ampia — sostiene D. Berciu —, il problema della continuità non può più essere posto solo per una o per alcune delle province rumene, come si è proceduto in passato, bensì per tutto l'insieme dei territori abitati dai Geto-Daci nel quadro della Dacia pre- e protostorica, così come essa era stata compresa nel regno di Burebista"¹³. Anche secondo Ivănescu (ILR, p. 67), "dobbiamo ammettere che prima dei secoli V-VII, tanto la Muntenia, quanto il territorio tra Căliman e i monti della Rodna, i Carpazi orientali, come anche il Maramureş e la Crişana, sono stati parte integrante del territorio di lingua latina della Penisola Balcanica e della Dacia, cioè del territorio di formazione della lingua rumena".

Ammettere l'esistenza di un vasto territorio per la formazione della lingua rumena, significa che gli antenati degli Arumeni e dei Meglenorumeni, che oggi vivono a sud della linea Jireček (in Grecia, Albania, Bulgaria e Macedonia), non possono che essere originari delle zone comprese tra il Danubio e i Balcani, e che gli antenati degli Istrorumeni, che oggi si trovano nel territorio su cui un tempo si parlava la lingua dalmatica, si sono formati ad est della lacuna di romanizzazione stabilita da A. Philippide. Th. Capidan¹⁴ e S. Puşcariu¹⁵ ammettono allo stesso tempo l'autoctonia di alcuni Arumeni nei luo-

¹² *Continuitatea factor de bază al etnogenezei şi unităţii poporului român*, in "Era socialistă", LVI, 1976, nr. 7.

¹³ Id., *ibidem*, pp. 41-42.

¹⁴ *Aromânii. Dialectul aromân. Studiu lingvistic*, Bucureşti, 1932, pp. 26-30.

¹⁵ *Limba română*, I, Bucureşti, 1940, p. 253.

ghi odierni, adducendo come prova i toponimi: *Sărună* (< lat. *Salona*, con la trasformazione di *-l-* intervocalico in *-r-* come in lat. *mola* > *moară*, *solem* > *soare*), *Băiasa* (< *Vavissa*, con la trasformazione di *v* iniziale in *b* come in lat. *veteranus* > rum. *bătrân*), *Lăsun* (dal gr. *Elasona*, con la trasformazione di *o* tonico in posizione nasale in *u*, come in lat. *bonus* > *bun*, *montem* > *munte*¹⁶). La formazione del popolo rumeno e della sua lingua su un territorio vasto, secondo S. Pușcariu, è provata dalla lingua rumena stessa: “Esistono voci rumene di origine latina — scrive lo studioso di Cluj — che per la nozione stessa che rappresentano, non possono essersi conservate che in determinate regioni. Così è il caso di *h'ic* e *căstînu* in arumeno (*ic* e *căstoñ* in meglenorumeno): si tratta di alberi che non crescono che nelle regioni calde della Penisola Balcanica. Pertanto, a nord del Danubio questi termini sono scomparsi, per esservi introdotti più tardi, attraverso il commercio, da altre lingue (in dialetto dacorumeno *smochin* (= fico) e *castan* (= castagno). Invece *păcură* dal lat. *picula* (da *pix*) si è conservato solo a nord del Danubio dove ci sono regioni petrolifere. Lo stesso è il caso di *bourul* (= bufalo) da *bubalus*, animale cacciato nei Carpazi fino a non molto tempo fa, ma scomparso prima nei territori più meridionali della Penisola Balcanica. Anche il fatto che *aurul* (= oro) si sia conservato solo in Romania, dove esistono miniere d'oro, è significativo. E forse non è un semplice caso che al nord del Danubio la voce *luna* abbia sostituito *mensis*, che è conservato in arumeno e meglenorumeno”. Come ha dimostrato V. Pârvan, *luna* col significato del francese “mois” si ritrova nel CIL, vol. III, proprio in un'iscrizione della Dacia Traiana (*Limba română*, I, p. 248). A questo va aggiunto *țarm* (< *termen* = *terminus*), con evoluzione semantica da “confine” a “riva”. Questa evoluzione semantica, come dimostra Pușcariu¹⁷ non era possibile che in una regione dove la riva del mare o di un fiume formava un confine di regione. La riva del Danubio è diventata frontiera per i Romani del nord, dopo l'abbandono della Dacia da parte di Traiano. Un altro argomento è costituito dalla conservazione, solo a nord del Danubio del lat. *picula* > *păcură* (= nafta). “Questa parola non si è potuta formare (sic!) e conservare che a sinistra del Danubio,

¹⁶ In riferimento alla scomparsa dei fonetismi *e* ed *a*, Capidan mostra che per quanto riguarda la finale non incontriamo nessuna difficoltà, in quanto la cittadina greca è menzionata anche sotto le forme *Ἐλλάσσων* e *Ὀλασσων*, quindi senza *-a* finale; è possibile che sia esistita anche la forma *Λάσσων*, quindi con aferesi di *E-*.

¹⁷ *Contribuția Transilvaniei la formarea și evoluția limbii române*, in *Cercetări și studii*, București, 1974, pp. 429-430.

dove la nafta è conosciuta e sfruttata da tempi remoti, ma non alla sua destra, dove né i Romani né i popoli del medioevo hanno condotto simili sfruttamenti. L'origine di questo prodotto esclusivamente nella regione carpatica — nei Balcani non è esistito — e il suo sfruttamento attestato nei documenti nella prima metà del XV secolo, portano necessariamente alla conclusione della continuità della popolazione romana nella regione menzionata”¹⁸.

Anche i fatti toponomastici sostengono la tesi della formazione dei Rumeni su entrambi i lati del Danubio: “Lontano, a mezzogiorno il nome della vecchia città Salona è per gli Arumeni *Sărună*; questo sviluppo, in consonanza con le leggi fonetiche della lingua rumena, prova che antenati dei Rumeni odierni hanno abitato da tempi antichi nei dintorni”. Th. Capidan ha dimostrato che anche le denominazioni toponomastiche arumene *Băiasă* e *Lăsun* continuano forme greche con fonetismo antico. *Dunărea* (= Danubio) conserva anch'esso, nella bocca dei Rumeni, una forma autoctona, e *Crișul* si è sviluppato direttamente dalla denominazione antica *Crisius*”¹⁹. Pușcariu è certo che “le prove migliori della persistenza dell'elemento romano nella Dacia Traiana e a favore della continuità dei Rumeni sui luoghi da loro oggi occupati, ci vengono date dalla geografia linguistica” (*Contribuția Transilvaniei*, p. 430). Egli mostra che nelle parti occidentali della Dacia, dove la romanizzazione è stata più intensa, si conservano i termini: *nea* (< *nix*, *nivem*), *ai* (< *allium*), *păcurar* (< *pecorarius*), *june* (< *juvenis*), *pedestru* (< *pedester*). S. Pușcariu si chiede: “Se i Rumeni della Romania di oggi fossero venuti dalla Penisola Balcanica nel corso del medioevo, come pretendono alcuni studiosi, sarebbe forse stato possibile che essi portassero con sé elementi latini — di cui una parte manca a sud del Danubio — e che si stabilissero con essi proprio nella regione dove una volta la popolazione rumena era più densa?” (*ibidem*, p. 431). Come sappiamo, ognuno dei dialetti rumeni ha conservato un fondo di elementi latini, specifici solo di quel dialetto. Il numero di questi elementi è direttamente proporzionale con quello dei parlanti del dialetto rispettivo: il dialetto dacorumeno ha 534 elementi specifici, l'arumeno 185, il meglenoromeno 10, e l'istroromeno soltanto 7²⁰. Gli elementi latini conservati solo in dacorumeno sono una prova incontestabile della continuità della popolazione dacorumena

¹⁸ C.C. Giurescu, apud N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 145.

¹⁹ Id., *ibidem*, p. 253.

²⁰ R. Todoran, *Elementul latin în lexicul dialectelor românești*, ACILFR. II, București, 1984, pp. 134-139.

a nord del Danubio. Una lista di oltre 400 di tali termini dacorumeni che mancano in arumeno è stata compilata oltre 50 anni fa da George Giuglea in *Uralte Schichten und Entwicklungstufen in der Struktur der dakorumänischen Sprache*, Sibiu, 1944, pp. 114-120²¹.

I sostenitori della teoria immigrazionista collocavano il territorio di formazione della lingua e del popolo rumeno a sud del Danubio. Secondo alcuni, esso si troverebbe nei monti Haemus, secondo altri tra Haemus e Danubio, secondo Fr. Miklosich nell'Illirico, mentre secondo Weigand, nel triangolo Sofia-Niš-Skopljë, dove si sarebbe trovata anche la culla di formazione della lingua e del popolo albanese. In questa zona una parte degli antichi Rumeni "è rimasta nelle vecchie sedi, un'altra parte si è separata migrando a nord verso il Banato, Transilvania, e successivamente in Maramures; un pò più tardi questi sono penetrati in Moldavia e Valacchia, mentre all'inizio del XII secolo i Valacchi rimasti nei Balcani hanno svolto un preciso ruolo a seconda delle circostanze, nella creazione del secondo regno [bulgaro]. Proprio questo vecchio ramo principale, è quello che è scomparso prima, poiché di esso non è rimasta nessuna traccia se non alcuni nomi di luogo nei dintorni di Sofia e nei monti al confine con la Serbia, una parte dei quali oggi ha conservato il nome di "monti dei Valacchi" (G. Weigand, *Ethnographie von Makedonien*, p. 13). Se ci rifacciamo ai nomi di luogo di origine rumena del triangolo Sofia-Niš-Skopljë, neanche questi, che non sono altro che nomi di paesini o di cime di monti²², e neanche quelli studiati più recentemente dei dintorni di Sofia²³ possono attestare, di per sé, che si sia trovata qui la culla di formazione della lingua e del popolo rumeno. Ma se si tratta di cercare il luogo in cui la popolazione rumena si è conservata più a lungo in Bulgaria, in questo caso esso si trova lungo il Danubio (in Moesia), dove tutti gli affluenti del Danubio hanno conservato fino ad oggi i nomi usati dai Romani. Questi sono: *Timacus*: *Timoc*; *Almus*: *Lom*; *Cebus*: *Cibrica*; *Augustus*: *Ogost*; *Oescus*: *Iskăr*; *Utus*: *Vid*; *Asimus*: *Osăm*; *Iantrus*: *Iantra*. A questi si aggiungono i nomi di città: *Bononia*: *Bŭdin*, *Vidin*;

²¹ Versione rumena, sotto il titolo di *Straturi străvechi și stadii de dezvoltare în structura limbii dacoromâne*, nel volume G. Giuglea, *Fapte de limbă. Mărturii despre trecutul românesc*, București, 1988, pp. 126-136.

²² Si veda E. Petrovici, *Istoria poporului român oglindită în toponimie*, București, 1964, p. 15.

²³ Ivan Duridanov, *Novi danni ot toponimiata za izčeznalo rumănsko naselenie v Sofijsko*, in *Ezikovedsko-etnografski izsledovanija v pamet na akademik Stojan Romanski*, Sofia, 1960, p. 469-478.

*Florentiana: Florentin; Ratiaria: Arčar; Almus: Lom; Utus: (Somo)vit; Dristra: Silistra; Nikopolis: Nikup*²⁴. È necessario aggiungere che, a differenza che in Grecia, dove l'idronimia antica è stata sostituita quasi interamente con quella slava o greco-moderna, in Moesia, come ho già sottolineato, e in Dacia, come vedremo in seguito, essa si è conservata in misura notevole essendo trasmessa ininterrottamente dai Daci ai Romani e poi ai Dacorumeni.

A causa di un fenomeno fonetico straniero nell'evoluzione della lingua rumena, e cioè *a* tonico > *o* tonico, che ha luogo solo in alcuni idronimi: (*Alutus* > *Olt*, *Samus* > *Someș*, *Dana-* > *Dona-* (**Donaris* > *Dunăre*, *Maris* > *Moriș* > *Mureș*), è stata espressa l'idea che l'intera idronimia antica della Dacia sia stata trasmessa ai Rumeni tramite mediazione slava, parere accolto, tra gli altri, da Weigand. Tuttavia, l'evoluzione fonetica citata è un fenomeno daco-mesico tardo che si riscontra anche in altri casi, come dimostrano anche le oscillazioni nella trascrizione di alcuni nomi antichi: *Potaissa-Patavissa*, *Porolis-sum-* [*Civitas*] *Paralissensium* o i composti con *-dava*, *-dova* "fortezza": *Sucidava*, *Cumidava*, ma *Gildova*, *Pelendova*²⁵. L'erroneità della supposizione di un tramite slavo risulta anche dal fatto che negli idronimi antichi gli Slavi hanno conservato il vecchio *a* tonico: cfr. *Marica*, in Bulgaria (che proviene da un vecchio *Marisia*) e *Alta*, affluente del Nipro medio (C. Poghirc, *L'Hydronimie*, p. 37). D'altra parte, quasi cent'anni fa, già nel 1908, M. Bartoli (*Riflessi slavi di vocali labiali romene e germaniche*, in *Jagič-Festschrift*, Berlin, 1908, p. 34 e segg.) dimostrava che nei prestiti entrati nella lingua slava, in epoca antica, *a* lungo e breve atono è restituito come *o*, mentre quello tonico si conserva come *a* (ad es., nel nome della città di *Salona* in Dalmazia, *a* atono > *o* in croato: *Solin*, ma *a* tonico si è conservato nei nomi di alcune isole dalmatiche: *Bratia* > *Brač* e *Pharia* > *Hvar*). Infine, una serie di idronimi antichi, conservati fino ad oggi nell'idronimia dell'antica Dacia, hanno un *ș* finale (*Argeș*, *Timiș*, *Criș*, *Mureș*, *Someș*) che non può essere spiegato tramite lo slavo. Il fenomeno del passaggio di *s* a *ș* (*Ordesos* > *Argeș*, *Samus* > *Someș*, *Tibisis*

²⁴ Cfr. D. Scheludko, *Lateinische und romanische Elemente im Bulgarischen*, BA, III, 1927, p. 259; Vl. Georgiev, *Bălgarska etimologia i onomastika*, Sofia, 1960, E. Petrovici, *op. cit.*, p. 19.

²⁵ Vl. Georgiev, *Die Herkunft der Namen der grössten Flüsse der Balkanhalbinsel und ihre Bedeutung zu Ethnogenese der Balkanvölker*, LB, II, 1959; E. Petrovici, *op. cit.*, p. 21; TILR, II, p. 316, 362; C. Poghirc, *L'Hydronimie roumaine*, LB, 3/1974, pp. 36-37.

> *Timiș, Maris, Marisia* > *Mureș, Crisia* > *Criș*) è stato accostato a quello simile verificatosi nell'albanese²⁶. Ci troviamo, probabilmente, di fronte alla stessa tendenza a mutare *s* in *ș*, avvenuto in dacomesico a sud del Danubio dove *Naissus* è diventato *Niș*²⁷.

Come si può constatare, l'ipotesi di trasmissione dei vecchi idronimi da parte degli Slavi ai Rumeni non trova giustificazione valida. Un caso esemplare potrebbe essere quello di *Cerna*, nome del fiume che separa il Banato dall'Oltenia e che si riversa nel Danubio vicino Orșova: esso potrebbe essere un adattamento slavo del nome antico, attestato sotto le forme fluttuanti *Dierna, Tierna, Zerna, Tsiernensis*, ma anche *Cernensus*. Aggiungiamo qui ancora che in una recensione allo "Jahresbericht" XXVI-XXIX di Weigand, pubblicata in DR, II, pp. 798-800, V. Bogrea mostra che il nome stesso del *Cerna* bulgaro, affluente del Marița, ha un corrispondente simile: *Ζερηνία* (Teopompo, ap. Steph. Byz.), *Zirnis* (*Tab. Peut.*), *Zernis* (*Itin. Ant.*).

Sono stati considerati di origine autoctona, in ordine, da ovest ad est, i seguenti idronimi:

TISA, affluente di sinistra del Danubio avente una lunghezza di 960 km, nasce nei Carpazi boscosi, segna per 62 km il confine tra Romania e Ucraina, percorre poi la Pianura Pannonica orientale e confluisce nel Danubio in Jugoslavia, a monte di Belgrado. Nell'antichità il fiume è attestato sotto le forme: *Tisia, Pathissus, Titza* (TILR, II, p. 359)²⁸. Lo studioso bulgaro Vl. Georgiev ritiene che l'etimo dacico del nome del Tisa era **Tibisio*, derivato dal radicale indoeuropeo **Thib-* "melmoso" (< **ti* "farsi molle" con l'estensione *-bh-*), radicale che ritroviamo anche nel nome *Timiș*, con trasformazione di *-b-* in *-m-* (cfr. nel senso inverso *Museos* > *Buzău*)²⁹. Va ricordato il fatto che *Timiș* è il nome anche di altri fiumi, non solo dell'affluente del Tisa (nome del fiume che percorre il Banato da sud a nord e poi da est ad ovest).

TIMIȘ, fiume affluente di sinistra del Danubio sul territorio jugoslavo, 339,7 km (di cui 241 su territorio romeno), nasce sui monti Semenic, passa per Caransebeș e Lugoj e drena la pianura del Banato. *Timiș* ap-

²⁶ Ivan Popović, *Geschichte der serbokroatischen Sprache*, Wiesbaden, 1960, p. 73, 83; Al. Rosetti, ILR, II, 1964, p. 63; E. Petrovici, *op. cit.*; Gr. Brâncuș, *În legătură cu originea consoanei ș în română*, in SCL, 5/1985, pp. 369-371, ripreso in *Cercetări asupra fondului traco-dac al limbii române*, București, 1995, pp. 82-85.

²⁷ E. Petrovici, *op. cit.*, pp. 19-21.

²⁸ Per i rimandi agli autori antichi si veda Drăganu, *Români*, p. 399 e segg.

²⁹ Theiss, *Temes, Maros, Szamos* in "Beiträge zur Namenforschung", 1961; idem, *Introduzione alla storia delle lingue indoeuropee*, Roma, 1966.

partiene alla famiglia di idronimi di cui fanno anche parte, sempre dalla base **ti*, ma con estensione *-m-*, *Timac(h)us* > *Timoc* e *Timavus*, mentre dallo stadio **ta* (< i.e. **te-* rispetto a **t-i*) **Tam-essa* (> *Thames*)³⁰. Rifacendoci alla forma *Pa-this-sus*, sempre che non sia un errore per *Pathiscus*, secondo quanto afferma D. Slușanschi (*op. cit.*, p. 155), essa può essere stata la denominazione locale della regione paludosa che costituiva la valle del fiume (si tratta quindi di un passaggio del nome di regione al corso d'acqua, cfr. srb. *Po-tisje*, in Vl. Georgiev, *Introduzione*, p. 360). L'apparizione di *pa-* nel toponimo antico *Pathissus* è rapportata da Dan Slușanschi alle denominazioni delle località *Patavissa* (poi *Potaissa*, oggi Turda), situata alla confluenza dell'Arieș con il Mureș, *Patavium* (oggi Padova), anch'essa collocata su un terreno con stagni e paludi, e *Patavio* (o *P(o)etovio*, oggi Ptuj), all'uscita del Drava dalla pianura. I tre toponimi vengono spiegati attraverso *Pa-tav-* e suffissi secondari (*-issa*, *-ium*, *-io(n)*), a partire dal derivato **tāb-* (> **thab*, cfr. lat. *tabes* ["flusso, pantano, liquido" n. n. V.F.]) del radicale indeuropeo **tā-* "scorrere"; il prefisso, il radicale e l'evoluzione *b* > *v* sono comuni a tutti, la suffissazione secondaria e l'evoluzione ulteriore rispettano le evoluzioni linguistiche caratteristiche di ciascuna zona. A questi tre toponimi si ricollegano le denominazioni *Pathissus* e *Pa(r)tiscus*, che permettono di scorgere un'evoluzione precoce del nome *Tisa*. L'etimologia proposta da Vl. Georgiev (*Tibisia* > *Ti(v)isia* > *Tisia*) parrebbe essere consolidata, sostiene Dan Slușanschi (*op. cit.*, p. 158), attraverso un tramite "pannonico", soprattutto per quel che riguarda il cambio di genere, nel senso che l'etimo primario dacico del nome del *Tisa* (**Tibisio-*) potrebbe essere stato cancellato a causa di un influsso "pannonico" (**Tibisia* > **Tiwisia* > *Tisia*) nella striscia superiore del corso di questo fiume, dove sembrano essere penetrati anche i toponimi in *pa-*: *Patavissa* e *Paralissum*, ultimi avamposti della provincia romana. La generalizzazione del nome *Tisia* (*Titza*, *Tiza*, *Tisa*) per tutto il corso del fiume, in opposizione al suo ex affluente *Timisis*, è da considerarsi relativamente tarda. In conformità con l'area dei toponimi in *pa-*, il trattamento particolare "pannonico" del nome del *Tisa* (**b* > **w* > $\emptyset$, *-s-* femminile) contrasta con quello dacico dei nomi dei suoi affluenti: questi presentano tutti il fenomeno **-isi(o)* > *-eș*, *-iș*, due (*Someș*, *Mureș*) conoscono la trasformazione *a* > *o* (parallela a quella dei toponimi *Patavissa* > *Potaissa*, *Paralissum* > *Porolissum*), mentre uno sol-

³⁰ Dan Slușanschi, *Tisa-Timiș-Prahova*, in *Studii de tracologie*, I, București, 1976, p. 155.

tanto (*Timiș*), riscontrato però in almeno tre zone, presenta il fenomeno dacico *b/m*, analogo all'alternanza atipica albanese *m/mb/b*.

SĂSAR è il nome di un fiume del Maramureș e nome di località. Il fiume nasce sui monti Gutâiului e si riversa nel Lăpuș, le cui acque sono raccolte dal Someș. Ha una lunghezza di 31,6 km e una grande differenza di livello tra sorgente e sbocco, motivo per cui ha un corso rapido. Il nome del fiume contiene una radice che denomina lo "scorrere", ed è stato accostato da N. Felecan³¹, all'i.-e. **sar-*, **ser-* "acqua", "scorrimento", cfr. sanscr. *sarīt* "fiume", *sisarti* "scorrimento", lat. *serum* "liquido", "siero". Questi elementi si trovano in numerosi toponimi, in prevalenza nomi di fiumi, di cui alcuni conservati fino ai nostri giorni su un territorio vasto che comprende anche la Romania. Ad es. *Sarine*, *Sarona*, *Sorno*, *Sarnen* nella Svizzera romanda, *Zarren* da *Sarno*, *Seron* da *Saron* in Belgio; *Soar* in Inghilterra; *Siarum* in Spagna; *Germisara* e *Siret*, entrambi sul territorio della Romania. Dunque *Săsar*, secondo N. Felecan, avrebbe alla base la radice i.-e. **sar-*, ripetuta, proprio come *Arar*, fiume gallico, menzionato già da Cesare. Anche dal punto di vista fonetico la forma *Săsar* può essere spiegata chiaramente. Il gruppo *-rs-* si è trasformato, con l'assimilazione di *-r-*, in *-ss-*, scritto in epoca romana anche con un solo *s*. Oscillazioni si riscontrano anche in parole come: *russum*, registrato da Plauto *russum* e *rusum*; *pessicum*: *pe[rsica]* non *pessica* nell'*Appendix Probi*. Dunque anche *Sarsar-* è potuto diventare, col tempo, *Sassar-*, forma da cui, per evoluzione regolare in rumeno, è risultato *Săsar*. "Dunque, i fatti linguistici — significato ed evoluzione fonetica — ci autorizzano a vedere in questo toponimo un antico nome autoctono avente alla base una radice i.-e. Esso non presenta un fenomeno inconsueto nell'evoluzione della lingua rumena, né richiede alcun tramite" (p. 324).

SOMEȘ, affluente di sinistra del Tisa, avente una lunghezza di 381 km di cui 349 sul territorio della Romania, si forma dalla confluenza del *Someș Mare* (119,6 km) con il *Someș Mic* (153 km). Il *Someș Mic* si forma dall'unione di *Someș Cald* (64 km) e *Someș Rece* (45 km). L'idronimo è attestato per la prima volta nell'antichità (in CIL, III, I, nr. 827), sotto la forma *Samus*, come nome della regione che il fiume percorre, forma che, secondo lo storico rumeno Xenopol, sarebbe il prototipo dacico da cui è derivato il nome odierno di *Someș*, detto a volte anche *Someș*³². Tomaschek, per la spiegazione del radicale tracico

³¹ *Etimologia hidronimului Săsar*, in SO, IV, 1987, pp. 323-326.

³² *Istoria românilor din Dacia Traiană*, apud N. Drăganu, *Români*, p. 474.

o getico, ha pensato al senso di “ruhig”, che ritrova nel sanscr. *çam-kāmna*; altri, invece, al gr. *σαμος* “dune”, “hoch” (cfr. l’isola *Σάμος* - *Σαμοθράκη*).

CRÎȘ, affluente di sinistra del Tisa sul territorio ungherese; si forma dall’unione dei tre *Criș*, che drenano il versante occidentale dei Monti Apuseni: *Crișul Repede* (139 km), *Crișul Negru* (139 km), *Crișul Alb* (212 km). Il *Criș Negru* riceve sulla destra le acque del *Criș Pietros*, della lunghezza di 31 km. Il *Criș* (~ *Alb*, ~ *Negru*, ~ *Repede*) è attestato fin dal VI sec.: *Crisia*, *Grisia* (Iordanes), *Gresia* (Geographus Ravenn.), *Κρίσος* (Constantino Porphy.) Nei documenti latino-ungheresi e ungheresi l’idronimo è registrato sotto le forme: *Kris* (a. 1075), latinizzato *Krisus*, *Kirüs*, *Kërës*, *Keresz*, *Köres*, *Körös*. Il nome rumeno è sempre stato *Criș*, mentre il nome sassone è un prestito dal rumeno, *Kreisch*. Tomaschek (*Die alten Thraker*) ritiene l’idronimo di origine tracica e lo fa derivare da un radicale *kṛs*, *kres* “bunt färben” (cfr. lit. *kršas* ecc.), poiché *Crișul Negru* potrebbe essere messo in relazione con il sanscr. *Krṣṇa*, prus. *Krisnas*, ir. *ciar(s)* “schwarz”. G. Kisch (*Korrespondenzblatt des Ver. f. siebenb. Landeskunde*, XLIV, p. 47) lo fa derivare dal gr. *χρυσία* < *χρυσός* “Gold”, spiegazione che incontra ostacoli di natura fonetica. S. Czembel (*Slovaci a ich reč*, p. 39) lo spiega dallo sl. *Križ* “Kreuz”. Philippide (OR, I, p. 457) afferma, riguardo a *Criș*, che il termine “presenta aspetto fonetico rumeno, nel caso che la base dacica sia stata *Crisius*”³³.

MUREȘ, affluente del Tisa, percorre la Transilvania da est a ovest (718,5 km su un totale di 756); nasce, come l’Olt, affluente di sinistra del Danubio, dai Monti Hășmașul Mare. Il *Mureș* (la forma popolare transilvana è *Murăș*) era noto agli scrittori antichi: in Erodoto compare sotto la forma *Maris*, in Strabone, con una sillaba in più, *Marisos*, in Iordanes e nel Geographus Rav. ha la forma *Marisia*, e in altri lavori è scritto *Marisus*, *Marisius*. In Costantino Porph. si riscontra la forma *Moreses*, che non è altro che una restituzione in greco della pronuncia *Mariș* (Drăganu, *Românii*, p. 496 e segg.), forma conservata nella parlata serbocroata di alcune località lungo il corso inferiore del fiume e diventata, in ungherese, grazie all’armonia vocalica, *Moruș* (scritto *Marus* nei documenti), poi *Moroș*, nella grafia ufficiale *Maros* (Petrovici, SDT, pp. 244-245). Per questo idronimo sono state proposte più etimologie, tra le quali ricordiamo innanzitutto quella formulata da P. Šafarik (*Slavische Alterthümer*, I, p. 507, apud Drăganu, *Românii*, p. 497): il radicale *mar-*

³³ Per le diverse teorie citate rimandiamo a Drăganu, *Românii*, p. 313 e segg.

“Wasser”, “acqua”, imparentato col sanscr. *mira-s* “Meer, Grenze”, “mare, confine, frontiera”, gal. *more*, cimr., corn., bret. *mor* “Meer”, a. bg. *more* “Meer”, lit. *mâres*, got. *marei*, lat. *mare* ecc. Hasdeu (*Istoria critică a românilor*, p. 193, apud Drăganu, *Românii*, p. 497) ha pensato ad una forma scitica non attestata **maris* (cfr. sanscr. *maryâ*) “frontiera”, mentre W. Tomaschek (*Die alten Thraker*) presuppone che l’idronimo parta dal radicale **mar-* che significa “glänzen, schimmern”, “splendere, brillare”. Lo studioso bulgaro Vl. Georgiev lo considera di origine dacica, dall’indoeur. **morisjo-* “palude, pantano”, comparandolo col celto-germ. *Mariscus*, germ. *Marsch* < indoeur. **morisko*³⁴.

AMPOI. L’*Ampoi* (53 km), affluente di destra del Mureș, scorre “nella parte aurifera della Transilvania, nella regione dell’Abrud e della Zlatna, la seconda delle quali già in epoca romana portava il nome *Ampeium* in una iscrizione del tempo degli Antonini: *ordo Ampeie(nsium)*. Alla loro venuta in Transilvania, gli Ungheresi trovarono i Rumeni nella valle del fiume di cui trasformarono il nome in *Ompoly*, sostituendo la finale rumena *-oi* in *-oly*, come in *cimpoi*, che hanno preso in prestito nella forma *csimpolya*”³⁵. Anche per *Ampoi* sono state tentate molte spiegazioni etimologiche. O. Densusianu, che parte dal radicale *ampel-*, lo crede di origine iraniana (< *am* “avec”, “ensemble” + *pel, pal-* “couleur”); G. Kisch lo pone in collegamento con il gr. *Ampelos* “Weinrebe”, e V. Pârvan (*Getica*, 1926) lo considera di origine getica: *Ampi-lum* come *Rami-lum*³⁶. G. Giuglea, in un articolo pubblicato nella rivista “Apulum”, V, 1965³⁷, per la prima parte dell’idronimo parte dal lat. *amnis* “fiume” con l’epentesi di *p* tra *m* e *n* > **ampn-*, mentre per la seconda parte pensa ad un derivato di *Apolun* = *Apulum*, e cioè **Apoleu* da cui potrebbe essersi originato **-poi*. C. Poghirc (*L’Hydronimie roumaine*, p. 46), considerando *Ampoi* identico col vecchio *Ampee*, lo accosta al daco-mesico *Ap(p)us* e, con cautela, ad *Ampelum* (< **ap-* “eau”, “acqua”)³⁸.

STREI. Lo *Strei*, affluente di sinistra del Mureș (89 km), a monte

³⁴ *Bălgarska etimologia i onomastika*, Sofia, 1960, p. 92. Si veda anche V. Frățiță, *Toponimie și continuitate în Transilvania de centru și sud*, in “Ziridava”, Arad, 1998, p. 141.

³⁵ HEM, I, București, 1972, p. 767.

³⁶ Per le etimologie riportate rimandiamo a Drăganu, *Românii*, p. 494, dove si trovano anche i rimandi ai lavori di Densusianu e Kisch.

³⁷ Ripreso nel volume apparso postumo *Cuvinte românești și romanice*, București, 1983, pp. 356-363.

³⁸ V. Frățiță, *art. cit.*, in “Ziridava”, pp. 143-144.

di Simeria, secondo N. Drăganu (*Românii*, pp. 275-279) non può essere separato dal galiziano *Stryi*, affluente del Nistru. Etimologicamente imparentati col nostro *Strei* sono anche altri due nomi di fiumi: *Nistru* (*Danastris*) e *Istros* (gr.), *Ister*, *Hister*, *Histrus* (lat.), quest'ultima, un'altra forma sotto cui è conosciuto il Danubio nell'antichità. Si ritiene che tale forma fosse usata soprattutto nella regione marittima del territorio rumeno, da parte dei Traci e dei Geti della zona, che conoscevano il grande fiume fin dal VII sec. a. C., e da parte dei Greci che praticavano il commercio con gli autoctoni anche laddove avevano solo dei piccoli porti. L'altro nome trace, che sta alla base del rumeno *Dunăre* (= Danubio) (vedi *infra*), era usato nelle regioni montuose, dunque da parte dei Daci veri e propri, che si trovavano a nord del fiume, e da parte dei Traci delle regioni vicine all'area meridionale del fiume³⁹. Tutti i nomi ora citati, come il bg. *Struma*, *Strumica*, srb. *Strumica* ecc., hanno come punto di partenza un radicale indoeur. **s(e)reu-* con epentesi di *-t-* frequente tra Traci, Slavi e Germani (cfr. gr. *ρέω*, sanscr. *sravati* "scorrere", lit. *sruta*, *sravà* "fliessen, bluten", *srovē* (dial. *strovē*, a.-isl. *sruiam* "fiume" ecc., ma a.-bg. *struia* "flumen", *strujati* "wallen", *struga* "fluctus", *ostrovă* "insula", propriamente "das umflossene", let. *strâwe*, germ. **strauma* > ant. germ. *stroum*, germ. mod. *stromm* "fiume" ecc.)⁴⁰.

IBRU. Sul territorio del villaggio di Răcățau, com. Blandiana, distr. Alba, non lontano da Orăștie, si trova il casale *Ibru*, il cui nome proviene da quello del ruscello che lo percorre. Altri due ruscelli con il nome *Ibru*, si trovano nel distretto Gorj, uno al limite della località Stroiești, l'altro sul territorio del villaggio Măiaș. Il nome di questi ruscelli è stato da noi posto in relazione con quello dei fiumi *Ibăr* in Bulgaria (così si chiama il corso superiore del Marița), *Ibar*, un affluente del Morava, nell'ex Jugoslavia, e *Ibr*, affluente di sinistra del fiume Teterev, che, a sua volta è un affluente di destra del Nipro, ad est di Kiev⁴¹. Secondo A. I. Sobolevskij, il nome del *Dnieper* (*Dnipro*) è composto dal sarmatico *dana-* (vedi *infra*) e da *ipr-* (*ibr-*) che sarebbe un nome proprio (topico) del tipo di *Ibr*, fiume della regione Volnâi⁴².

³⁹ G. Ivănescu, *Origine pré-indo-européenne des noms du Danube*, in *Contributions linguistiques*, București, 1958, pp. 125-137; *Geografia României*, II, București, 1984, p. 38.

⁴⁰ Drăganu, *Românii*, p. 277; si veda anche Frătilă, in "Ziridava", p. 144.

⁴¹ Si veda V. Frătilă, *Originea toponimului românesc Ibru*, nel volume *Lexicologie și toponimie românească*, pp. 118-123.

⁴² Apud A. Eremia, *Nume de localități*, Chișinău, 1970, p. 25.

VI. Georgiev (*Introduzione*, p. 380 e in altri lavori) ritiene che *Ibăr*, nome del corso superiore del Marița, continua il nome del fiume tracico attestato dagli antichi sotto la forma gr. *Evros*, e sotto quella lat. *Hebrus*, *Ebrus*. Per quanto riguarda l'etimologia dell'idronimo trace, conservato sotto la forma bg. *Ibăr* (come il nome dell'*Ibar* di Jugoslavia e dell'*Ibr* di Ucraina), questi postula una forma indoeur. **eybhro-* "sprizzante", o *yebhro-s* "spruzzante", "che spruzza", derivata dalla radice indoeur. **eyebh*. I tre idronimi del territorio della Romania non hanno avuto la fortuna di essere registrati nei documenti, come quelli della Penisola Balcanica. Alla loro derivazione da una parola autoctona sembra opporsi il fatto che *b*, del gruppo consonantico *-br-*, non è evoluto ad *-u-*, (*-ur*) come negli elementi latini della lingua rumena (cfr. *fabrum* > *faur*, *februarius* > *făurar*). Questo impedimento può essere rimosso se ammettiamo che la trasformazione *-br-* > *-ur-* ha avuto luogo nel latino popolare prima della penetrazione degli elementi traco-daci nel latino danubiano⁴³.

BÂRZAVA. *Bârza*, affluente di sinistra del Timiș, nasce sui monti Semenici, a Cracu Lung e passa per Văliug, Reșița, Bocșa, Berzovia, Dentă; al di là di quest'ultimo centro il fiume è canalizzato ed esce in territorio jugoslavo presso Partoș (129 km su territorio rumeno)⁴⁴. Secondo Philippide (*OR*, I, p. 322 e seg.) il nome è di origine trace: *berzava* < indoeur. **bhreg-* o *bhers-*. La parola autoctona è imparentata con lo sl. *brŭžŭ* "repede", "rapido". Philippide presuppone che anche il nome della località *Berzobis*, *Berzovia*, era pronunciata *Berzava*, che doveva diventare in rumeno *Bârza*, forma conosciuta in Banato (come provano le inchieste nella valle superiore del corso del *Bârza*)⁴⁵. Sempre di origine autoctona è considerato da Drăganu, *Românii*, pp. 242-244 e da Iordan, *Toponomastica românească*, p. 81, che crede che sul vecchio *Berzovia* (*Berzobis*, *Berzava*) si sia sovrapposto uno slavo *Breazova* (o *Breazava*) tanto somigliante come suono (forse anche come senso), che ha dato, col tempo, l'attuale *Bârza*⁴⁶.

CERNA. *Cerna*, affluente di sinistra del Danubio, 82 km; nasce dal massiccio Godeanu, passa per la stazione balneare e climatica Băile Herculane e sbocca ad Orșova. *Cerna*, corrispondente al toponimo

⁴³ Si veda Frățilă, *Lexicologie și toponimie românească*, pp. 121-122.

⁴⁴ Cfr. i nomi antichi *Bersovia* (*Tabula Peutingeriana*), *Bersobis* (ap. Prisciano, VI, 13). Vedi TILR, II, p. 357; vedi anche VI. Bănățeanu, REIE, III, 1943, p. 230 e segg., Th. Capidan, LLit. II, 1943, 1-2, p. 96.

⁴⁵ Ioniță, *Nume*, pp. 204-205

⁴⁶ Petrovici, SDT, 245; Ivănescu, ILR, p. 73; DTB, I, p. 91.

antico reso in modo oscillante *Dierna*, *Tierna*, *Zerna*, *Tsiernensis* (e attestato in Tolomeo, vedi Dečev, *Thrak. Spr.*, p. 132), ma anche *Cernensus* (CIL, III, p. 391), sarebbe, secondo TILR, II, p. 357, “probabilmente un adattamento slavo del vecchio nome rumeno” **Dzǫrna* (cfr. *Zirňá* s. f. (*Solanum nigrum*), accostato da Hasdeu al nome dacico di pianta *προ-διάρνα* “Nieswurz” (*Veratrum nigrum*)⁴⁷. Partendo dal fatto che entrambe le piante sono caratterizzate dai botanici attraverso l’epiteto *nigrum*, e tenendo conto anche del derivato *a se zârni* “annerirsi” (relativo a piante) e dell’epiteto *zârňă* dato alle pecore brune, Hasdeu vede nella seconda parte della parola dacica il termine “nero” e lo mette in relazione col toponimo dacico *Dierna*, *Tierna*, *Zerna*, oggi *Cerna* (TILR, II, pp. 334-335). Che il nome *Cerna* sia un adattamento slavo del vecchio *Dierna*, *Zerna*, *Tierna*, *Tsiernensis* è provato anche dal fatto che lo stesso nome del *Cerna* bulgaro, affluente del Marița, “ha un simile corrispondente antico: *Ζερηνία* (Theopomp. ap. Steph. Byz.), *Zirnis* nella *Tab. Peut.*, *Zernis* (*Itin. Ant.*)”⁴⁸. In DTB II V. Goicu e R. Suflețel indicano come etimo del fiume *Cerna* il top. sl. *Črŭnŭ* < agg. *črŭnŭ* “nero”, cfr. anche m. bg. *Črŭnŭ*, cfr. bg. attuale *čarn* (BERNEKER, pp. 169-170).

NERA, NĂRUJA. Il *Nera*, affluente di sinistra del Danubio (125 km), nasce sui monti del Semenici e drena la depressione di Almăj. Probabilmente di origine autoctona⁴⁹, il termine è imparentato con l’idronimo *Năruja* della regione di Vrancea (Ivănescu, AUT, III, 1965, pp. 267-271), con una serie di toponimi della Penisola Balcanica: l’attuale *Norin* in Dalmazia (Skok, ERHSJ, II, p. 524), *Narete*, idronimo (Duridanov, *Vardar*, p. 81), *Nèrètva*, idronimo in Herzegovina, come anche con gli idronimi baltici: *Neretha*, *Nerete*, *Nerica* (Skok, Duridanov). Tutti partirebbero da una base (pre)indoeuropea **ner-*, **nar-*, **nor-*. Secondo Skok, *op. cit.*, *nara/nera* “acqua sorgiva” si troverebbe in una iscrizione etrusca e in neogr. *vépo* (vedi DTB, VI, 1989, pp. 85-86). I nomi baltici sono stati rapportati al lit. *neriù*, *nerti* “sprofondare” e a *naras* “Taucherente” “sprofondare”; cfr. anche srb. *nòrac* “sprofondare”, a. sl. *nora* “latibulum”, rus. *norà* “Loch, Höhle, Grube”. Secondo G. Ivănescu (*Un hidronim românesc de origine dacică*, AUT, III, p. 270) *Năruja* è una formazione dacica simile a quella baltica, in quanto derivata da una parola dacica di origine indoeuropea che suo-

⁴⁷ *Istoria critică a românilor*, I, pp. 271-274.

⁴⁸ V. Bogrea, DR, II, p. 798, in una recensione a “Jahresbericht” di Weigand nr. 26-29; si veda V. Frătilă, *Lexicologie și toponimie românească*, Timișoara, 1987, p. 168.

⁴⁹ Poghirc, *L’Hydronimie*, 36; Ioniță, *Nume*, p. 206.

nava *nar- o *ner- (addirittura *nor-) e che era imparentata con le voci baltoslave o addirittura con quelle greche e con quella indiana citate. Da questa voce si è formato, con lo stesso suffisso (-už-(a)) come in baltico, il derivato *Naruž-a, eventualmente *Neruž-a, che poi si è trasmesso in rumeno, subendo i cambiamenti fonetici di rigore e l'inquadrimento nella classe dei toponimi in -a, considerati femminili con l'articolo determinativo. G. Ivănescu accosta l'idronimo di Vrancea a quello lettone *Naruž-a* (con variante *Naruž-as*).

MOTRU. Il *Motru*, affluente di destra dello Jiu a Filiași; 120 km; nasce sul massiccio Godeanu di cui raccoglie le acque del versante meridionale, oltre che dei monti e dell'altopiano Mehedinți. Passa per le città Motru e Strehăia. L'idronimo attuale continuerebbe il nome antico attestato per la località *Ad Mutrium* (*Tabula Peutingeriana* VII, 4), Ἀμυντριον (Tolomeo, 3, 8, 4), Ἀμυντρον (Esichio), localizzata allo sbocco del Motru nello Jiu⁵⁰. Le notazioni Ἀμυντριον, *Amutria* (*Tabula Peut.*) sono, secondo l'opinione di N. Drăganu (*Români*, p. 276, nota, prosieguo dalle pp. 274-275) "evidentemente, forme costruite, grecizzanti, romanizzanti, del tipo di *Grisia*, *Tibisia*, *Marisia* ecc. La forma da cui dobbiamo partire è **Amutrus*, proveniente da *Ad Mutrum*, o con *a* protetico". Secondo Philippide (OR, I, p. 456) *Motru* presenterebbe un'evoluzione fonetica normale se *u* fosse stato breve: *Mutru* (cfr. **excūtio* > *scot*). Vl. Georgiev presuppone un tramite slavo *Mьtrъ* per spiegare *u* > *o*⁵¹, cosa che non è necessaria, in quanto, come mostra C. Poghirc (TILR, II, pp. 357-358) la resa *ou*, *u* per *o* (cfr. *Μώτρεσες*) è un fatto banale, e inoltre *b* (ieru piccolo) tonico degli elementi slavi non diventa *o* in rumeno".

JIU, GILORT, JALEȘ, GIOMARTIL. Il *Jiu*, affluente di sinistra del Danubio, 384 km, si forma dall'unione dello *Jiu de Est*, che nasce sul Parâng, con lo *Jiu de Vest*, che nasce sui monti Godeanu. Questi fiumi drenano la depressione di Petroșani e si uniscono a Livezeni da dove scorrono sotto la denominazione di *Jiu*. Attraversa i Carpazi Meridionali lungo una pittoresca gola di 30 km, passa poi per una regione di colline e depressioni; a Filiași riceve il Motru a destra e il Gilortul a sinistra, e a valle l'Amaradia, entrando poi nella pianura dell'Oltenia, dove il suo letto si amplia. Passa per Târgu Jiu e Craiova. Il *Gilort*, affluente di sinistra dello Jiu (nei pressi di Filiași), 107 km, nasce sul Parâng, passa per Novaci e Târgu Cărbunești. Il *Jaleș*, affluente di

⁵⁰ Dečev, *Thrakische Sprachreste*, p. 17.

⁵¹ *Ezikovedsko-etnografski izsledvanija v pamet na akad. St. Romanski*, Sofia, 1960, pp. 501-502.

destra dello Jiu, nasce sui Monti Vâlcanului, passa per Runcu, Arcani, Stroiești e Băilești. Il nome rumeno del fiume è *Jiu* o *Jîu*, ung. *Zsil*, germ. *Schil*. La forma antica del nome rumeno deve essere stata **Jil'*, poi *Jii* da cui è venuto poi *Jiiu* > *Jiu*. Sempre dall'ant. rum. **Jil'* sono state prese le forme ungherese e tedesca. Il Jiu è stato identificato da Xenopol (*Istoria românilor din Dacia Traiană*) e da altri studiosi con *Gilpil* (Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, XXII, 113 e Geographus Rav., *Cosmografia*, IV). Analizzando il testo di Iordanes, Hasdeu⁵², C. Diculescu (*Die Gepiden*, I, 75) e A. Philippide (OR, II, pp. 723-724) non ammettono questa identificazione. Hasdeu (*ibid.* pp. 301-303) fa derivare l'idronimo dallo scitico *sil* "acqua", "fiume", forma che proviene come *sul*, da *sal* "acqua" (cfr. nell'idioma dei celti dell'Islanda il vb. *silim* "scorrere", sost. *sal* "schiuma" e "mare"), sanscr. *sala*, *salia* "acqua"; lat. *salum* "splendore del mare, onde di fiume"; lat. *insula* come il germ. *Insel* non sono altro che *in-sala* "in acqua". Hasdeu (*ibidem*, pp. 53-54) crede che il dacico *sil* sopravviva nell'appellativo olteno attuale *jilț*, *jelț* "ruscello" (< *jilut*, diminutivo di *jil* con suff. *-uț* e con sincope di *u* come in *usc* da *usuc*). Nella prima sillaba del nome *Jaleș*, Hasdeu (*ibidem*, pp. 397-399) vede il radicale ariano *sal* "fiume" (come *sil* in *Jil*). *-Eș* è spiegato come suffisso di origine dacica imparentato con l'alb. *-es*. *Gilort* (Hasdeu, *ibidem*, pp. 399-401) è dedotto dal composto dacico *sil-arta* "torrente vigoroso". Imparentato con queste sarebbe, secondo Hasdeu (*ibidem*, p. 402) anche *Giomartilul*, affluente dell'Olteș < *sil* + *martira* "fiume vivace".

LOTRU, LOTRIȘORUL, LOTRIOARA, LOTRIȚA. *Lotru*, affluente di destra dell'Olt a valle di Brezoi, 80 km, nasce dal Lago Gâlcăscu, nel Massiccio Parâng, e drena nel corso inferiore la depressione della Țara Loviștei. L'idronimo *Lotru* (come anche i nomi delle acque derivate da esso, *Lotrișorul*, *Lotrioara*, *Lotrița*) è stato spiegato dal senso "veloce, rapido" della voce *lotru* "ladro" (Weigand, Jb. XXVI-XXIX, p. 75; Iordan, *Toponomastica românească*, p. 518). Il nome del fiume, secondo Poghir, TILR, II, p. 357, potrebbe essere accostato al tracico *Latron* (Geogr. Ravenn., 197, 6), *castellum Latris* (*Notitia Dignitatum* or. 40, 8).

OLT, OLTEȚ. *Olt*, affluente di sinistra del Danubio, 670 km, nasce, come il Mureș, dall'Hășmașul Mare (Carpazi Orientali), e dopo aver attraversato le depressioni delle regioni di Țara Bârsei e Făgăraș, penetra nei Carpazi Meridionali e si versa a monte di Turnu Măgurele. Uno dei suoi affluenti di destra è l'*Olteț* (175 km). L'*Olt* conosce le

⁵² *Istoria critică a românilor*, ed. di Gr. Brâncuș, I, București, 1984, pp. 255-257.

seguenti attestazioni antiche: *Aloutas* (Tolomeo), *Alutas* (Iordanes), *Alutus*, *Alutum* (*Tabula Peutingeriana*, Geogr. Ravenn.). Nei documenti della cancelleria ungherese redatti in lingua latina, l'*Olt* compare sotto due forme: *Alt* (negli anni 1211 e 1222) e *Olt(h)*, a partire dall'anno 1233 (apud Drăganu, *Românii*, pp. 536-537). Il radicale di *Olt*, sostiene Drăganu (*ibidem*, p. 537) non è conosciuto, ma i più lo ritengono dacico o tracico (Tomaschek, Ortway e Roesler). Hasdeu presuppone un radicale scitico o agatirso (scito-tracico) *alt* "oro", che compare presso alcuni popoli turanici anche nelle forme *altyn*, *altun* ecc. Di origine scitica lo ritiene anche C. Patsch (*Die Völkerschaft der Agathyrschen*) poiché un identico nome di corso d'acqua si trova nel Caucaso, a nord del Mar Caspio. C. Diculescu (*Die Gepieden*, I, pp. 80-81) lo considera di origine germanica, mentre per H. Krahe (*Die alten geographischen Namen*), è di origine illirica (cfr. il toponimo illirico *Alutae*), ipotesi a sostegno della quale R. Vulpe (in "Ephemeris Dacoromana", III, 1925) prova ad addurre nuovi argomenti. Altri hanno pensato ad una forma latina **Allutus* < *alluo* "lavo", "scorro accanto" < *ad-luo* (cfr. *alluvies* < *adluvies*, *alluvium* < *adluvium* "piena" ecc.) < *luo* "lavo" (Drăganu, *Românii*, p. 538 da cui ho tratto anche i dati di cui sopra). A causa dell'evoluzione *à* > *ò*, alcuni studiosi hanno presupposto che l'idronimo sia stato trasmesso per un tramite slavo. Ad un'ipotesi di questo tipo si oppone la conservazione di *a* tonico nell'idronimo *Alta* (a sud-est di Kiev), di origine iranica. L'evoluzione *a* > *o* non può essere dovuta neanche all'influenza magiara, in quanto il fenomeno si ritrova anche nell'antico *Altina* > rum. *Oltina* in Dobrugia meridionale (TILR, II, p. 358). Il nome del nostro idronimo è stato accostato a quello dell'idronimo *Aluote* in territorio baltico e all'appellativo *aluots* "sorgente" (C. Poghirc, TILR, II, p. 358). L'idronimo baltico, come anche l'appellativo, partono dal radicale idronimico (germ. *Wasserwurzel*) **el-/*ol-* "fliessen, strömen", presupposto da altre voci delle lingue baltiche: lit. *aleti* "von Wasser übeschwemmen werden", "essere inondato dall'acqua", *almeti* "unaufhörlich strömen", "scorrere continuamente", *almes*, *elmes* plur. "aus der Körper fliessende Materie, Blutserum", "materia che scorre dal corpo", "siero del sangue", *almais* "eilig, heftig", "sollecito, impetuoso"⁵³. Per quanto riguarda la radice indoeuropea **el-/*ol-* "scorrere", essa sarebbe conservata in alcuni idronimi della Penisola Balcanica: *Altos*, oggi oico-

⁵³ Th. Andersson, *Alteuropäische Hydronymie aus nordischer Sicht*, in "Namenkundliche Informationen", Leipzig, nr. 30, 1977, pp. 20-21

nimo nei pressi di Salonicco, *Altus* in Illiria⁵⁴. E. Tănase rileva ancora altri parallelismi tra cui anche l'occitanico *Olt*, *Oultet* (vedi C. Poghir, TILR, II, p. 358)⁵⁵.

ARGEŞ. *Argeş*, affluente di sinistra del Danubio ad Olteniţa: 340 km. Nasce dalla cima principale dei Monti Făgăraş, con due affluenti (Buda e Capra) e passa per Curtea de Argeş e Piteşti. Affluenti principali sono: Vâlsan, Râul Doamnei, Neajlov, Sabar e Dâmboviţa. L'Argeş (ant. drum. *Arghiş*, *Argyas*, vedi Drăganu, *Românii*, pp. 350-352): *Ορδησσός* (Erodoto, Tolomeo), *Ordesos* (Plinio), probabilmente restituzione approssimativa di un **Αργεσος* o **Αργισος*, derivato dal radicale **arg-* "bianco" che V. Pârvan ritrova anche in regioni traciche o in lingue imparentate col trace, come il frigio e l'armeno, che "costituiscono un'unità nell'ambito delle altre lingue indoeuropee" (cfr. il bessonico **Αρξες*; il lago e la regione **Αρσησα* e la città **Αρξης* in Armenia, che alcuni hanno identificato con l'attuale *Ardjesch*; il monte *Argaeus*, che oggi si chiama *Argâsch-dâgh* ecc., nomi che aveva notato anche Hasdeu, traendo conclusioni completamente diverse da quelle di Pârvan)⁵⁶. Philippide, OR, I, propone il radicale **arz-* che tuttavia sembra difficilmente ammissibile (vedi Drăganu, *Românii*, p. 531).

VEDEA. *Vedea*, affluente di sinistra del Danubio a valle di Zimnicea: 215 km. Nasce dalla Piattaforma Cotmeana che il Vedea percorre da nord a sud, drenando la pianura Găvanu-Burdea e la pianura di Burmaz. Affluente principale è il Teleorman. Il Vedea rappresenta, secondo l'opinione di Vl. Georgiev (*Trak. ezik*, p. 73) un nome dacico proveniente dall'i-e. **ued* "acqua", cfr. frig. *βέδν* "acqua", arm. *get*. "fiume" (TILR, II, p. 359). Anche secondo M.F. Băltăceanu l'accostamento stabilito da Vl. Georgiev tra l'idronimo *Vedea* e l'armeno *get* "fiume", entrambi presupponenti un **uedo-*, è probabilmente giustificato, ma, come dice la studiosa citata, la radice ha un'area estesa (IEW 78). L'unico elemento esclusivo comune a daco-moesico, armeno e frigio (+ ittita), secondo la stessa autrice, sarebbe il grado apofonico normale (mentre il suffisso *-d-* ha un'area più vasta)⁵⁷.

BUZĂU. *Buzău*, affluente di destra del Siret, 308 km. Nasce nella

⁵⁴ I. Duridanov, *Ezikăt na trakite*, Sofia, 1976, p. 29 e 72, dove ricostruisce un appellativo tracico *alta(s)* "fiume".

⁵⁵ E. Tănase, *Roumain Olt, Olteţ, occitan Olt, Oultet*, "Revue Internationale d'Onomastique", XV, 1963, pp. 195-209.

⁵⁶ V. Pârvan, *Consideraţiuni asupra unor nume dacoscitice*, cit., p. 6 e 12-13.

⁵⁷ M.F. Băltăceanu, *Concordanţe lexicale armeno-daco-moesiene*, in *Studii de tracologie*, Bucureşti, 1976, p. 76.

parte settentrionale del massiccio Ciucaș e passa per Nehoiu, Pătărlagele e a nord del comune di Buzău. Attestato sotto la forma *Μουσέος* in *Acta Sancti Sabae Gothi*, p. 968, dove si dice che Saba “il Gotico” fu annegato il 12 aprile 372 nel fiume *Μουσέος* dagli agenti esecutori della persecuzione di Athanarich contro i cristiani del suo regno. Le notizie riguardanti Saba sono contemporanee e autentiche, dice N. Drăganu, *Românii*, p. 248, così che non si possono formulare riserve per ciò che riguarda la localizzazione su carta del fiume di cui si tratta. La grafia *Μουσέος* al posto di *Μπουσέος* = *Βουσέος* è potuta apparire non solo perché *β* greco aveva cominciato ad essere pronunciato *v*, e *b* straniero ad essere trascritto con suoni vicini (*m*, *p*, *mp*) [cfr. tc. *bej* > gr. *μπένες*, *barca* > *μπαρκά*], ma anche perché *b* tracodacico era evoluto ad *m* (cfr. *Tibisis* > *Timiș*) (Drăganu, *op. cit.*, pp. 248-249). Tomaschek, spiegando il toponimo rumeno, parte dal radicale trace **bhuğ* “piegare”; Pârvan parte da *buz-* o *buza* che identifica col nome di persona *βυας*, *βυης* e *βυος*, consueto presso i Traci⁵⁸, mentre per P. Papahagi la base sarebbe il rum. *buză* “Lippe”, alb. *buzë*, senza che questo riesca a spiegare in modo soddisfacente il suff. *-eu*, *-ău*⁵⁹. Ma, indipendentemente dal significato iniziale dell'idronimo *Βουσέος*, esso è stato interpretato dagli Slavi orientali che si sono insediati qui e che sono stati poi assimilati dalla popolazione rumena, come *Bozov* < *Bъzov* < *bъz* (cfr. rus. *boz*, ucr. *boz*, bg. *bъz*, scr. *baz*, cec. pol. *bez* ecc.) cioè “Holunder”, “sambucus” con suff. *-ov*, come dimostra lo stesso calco dal nome ungherese *Boza*, *Bodza* < *bodza*, *boza* “Holunder”, “sambucus” (< rus., rut. *boz*), del Buzău (apud Drăganu, *Românii*, p. 249). Il rumeno *Buzeu* o *Buzău*, conclude N. Drăganu, può essere tanto il continuatore del tracico *Βουσέος*, quanto del tramite russo-slavo *Bozov* < *Bъzov*. Anche in quest'ultimo caso esso è più vicino all'originale di quanto non lo sia l'ung. *Boza*, *Bodza*, da cui non poteva trarre origine (Idem, *ibidem*, p. 249). Il nome esiste anche presso gli Arumeni del Pindo⁶⁰.

SIRET. *Siret*, affluente di sinistra del Danubio, a 5 km da Galați, lungo 740 km, di cui 575 km sul territorio dell'attuale Romania, nasce sui Carpazi Boscosi. L'idronimo *Siret* (in ucr. *Seret*) conosce le se-

⁵⁸ *Contribuții asupra unor nume de râuri daco-scitice*, cit., p. 12.

⁵⁹ P. Papahagi, *Dunărea*, I, Silistra, 1924, p. 179-181, apud N. Drăganu, *op. cit.*, p. 249.

⁶⁰ Cfr. Capidan, AAR, Mem. sect. lit., seria III, tom. XV, Mem. 2, pp. 43-44, che presuppone un tramite slavo per spiegare la differenza *s:z*, apud Poghir, TILR, II, p. 357.

guenti attestazioni: *Τιόραντος* (Erodoto, IV, 48, localizzazione incerta), *Ιέρασος* (Tolomeo, 3, 8, 4) *Gerasus* (Ammiano Marcellino), poi *Σέρετος*. Gli studiosi ritengono (TILR, II, p. 358) che le tre forme non hanno niente in comune da punto di vista etimologico⁶¹. La prima, *Τιόραντος*, registrata da Erodoto, sarebbe, secondo V. Pârvan, di origine scitica, corrispondente all'iran. *čarant* "veloce"⁶²; *Hierasos-Gerasus* sarebbe di origine greca, e *Seretos*, nome autoctono, attestato anche in territorio illirico (*Σέρετου* in Dalmazia, *Σέρετος* in Dardania) derivato dall'i.-e. **ser-* "scorrere", cfr. sanscr. *sarit* "fiume". Secondo TILR, II, p. 358, in realtà, tutte le forme sotto le quali è stato attestato il fiume, possono essere interpretate come restituzioni maldestre, approssimative, di un nome autoctono, vicino a quello attuale. Come abbiamo mostrato sopra, alcuni studiosi hanno accostato il nome del fiume alla radice daco-getica *ser-* "scorrere", o, piuttosto, a quella indoeuropea primitiva identica **ser-* "scorrere", a cui è stato aggiunto il suffisso *-etos*. Di conseguenza, afferma G. Ivănescu, ILR, p. 741, la forma iniziale del nome è stata *Seretos*. D'altra parte, anche lo studioso tedesco H. Krahe segnala sul territorio illirico gli idronimi *Seretion*, *Seretos*, *Serretos*⁶³. Come mostra G. Ivănescu, dobbiamo ammettere che il derivato **seretos*, come appellativo quindi, esisteva anche sul territorio getico moldavo e che è divenuto idronimo. Un derivato simile dalla stessa radice indoeuropea riscontriamo in sanscrito e in iranico: *sarit* "fiume". Il nostro idronimo, tuttavia, non può avere alla base forme iraniche, in quanto presenta una forma con vocale ma non la forma con vocale *a*, caratteristica dell'indoiranico (Idem, *ibidem*, p. 741). *Ιέρασος*, *Gerassus*, oggi *Siret*, affluente del Danubio in Romania, è spiegato da Vl. Georgiev dall'i.-e. **eroso-s* (o **erds-*, **eros-*), cfr. ant. ind. *rāsa-h*, bg. *poca*, lit. *rasà* "rosa" "rugiada"⁶⁴.

PRUT. Prut, affluente di sinistra del Danubio, a 15 km ad est di Galați, ha una lunghezza di 953 km, di cui 716 sul territorio dell'attuale Romania; nasce sul versante nord-orientale dei Carpazi Boscosi (Păduroși). Il fiume è chiamato nell'antichità dagli sciti *Ποράτα*, e dai greci *Πυρέτος* (Erodoto). Al tempo dei Peceneghi è attestato sotto la forma *Βουράτ* (Const. Porph.) (apud TILR, II, p. 358). M. Vasmer af-

⁶¹ Tra gli altri si veda Vl. Bănățeanu, REIE, III, 1943, 3-4, pp. 340-342.

⁶² V. Pârvan, *Considerații asupra unor nume de râuri*, Academia Română, S. L. 1923.

⁶³ H. Krahe, *Die alten balkanillyrischen geographischen Namen*, apud G. Ivănescu, ILR, p. 741.

⁶⁴ Vl. Georgiev, *Bălgarska etimologija i onomastika*, Sofia, 1960, p. 93.

ferma che le forme ucr., rus. e pol. *Prut* provengono dal rum. *Prut*, ma che i Rumeni hanno preso in prestito l'idronimo dagli antichi Slavi di stirpe bulgara, nella cui lingua l'idronimo avrebbe suonato **Pŭrŭtu*, che, a sua volta, farebbe pensare allo scitico *pŕrŕtu* "alveo", cioè lo scitico *Porata* attestato da Erodoto⁶⁵. Questa ipotesi è stata respinta da C. Poghir, TILR, II, p. 358 e da G. Ivănescu, ILR, p. 742. G. Ivănescu, come anche altri studiosi, parte da un indoeuropeo primitivo **pltus* "pieno, largo", etimologia tanto più plausibile in quanto il corso inferiore del *Prut* (di fatto dal nord di Ștefănești, distr. Botoșani, in poi), nel periodo del disgelo o delle abbondanti piogge primaverili ed estive, diventa una palude o un corso d'acqua serpeggiante, con molte braccia, stagni e laghi. Il *Prut* esce allora dal letto e inonda tutta la sua valle, compresi i villaggi vicini. Dunque, la prima caratteristica del *Prut* nel suo corso inferiore è quella di essere molto largo, con una valle piena d'acqua. In conclusione, G. Ivănescu (ILR, p. 743) considera che "era anche ovvio che un fiume che scorre sul territorio daco-getico avesse avuto un nome getico e non scitico, soprattutto visto che gli Sciti sono comparsi nel territorio daco-getico appena nel VII secolo a.C."

NISTRU. *Nistru*, fiume ampio, 1352 km, nasce sui Carpazi settentrionali, passa per Moghilev, Soroca, Bender e Tiraspol e sfocia nel Mar Nero. L'idronimo è registrato negli scritti antichi sotto le seguenti forme: lat. *Danaster*, ant. sl. *Dŭnŭstrŭ*, *Dnŭstrŭ*, rus. *Dnestr*. Esse sono state spiegate mediante il radicale scito-sarmatico *dan* (< ant. iran. *Dana* "fiume") e il componente trace **is(t)r-* "corrente d'acqua poderosa" (< indoeur. **isro-*, **sreu-* "scorrere")⁶⁶. Dunque, *Nistru* significherebbe "fiume che scorre rapidamente". Nell'antichità il fiume era conosciuto anche sotto il nome *Tiras*: così lo chiamavano i Greci (cfr. iran. *turos* "veloce, rapido"). Più tardi questo nome è stato preso anche da altri popoli, nelle cui lingue ha subito i cambiamenti fonetici regolari per ciascuna lingua. Gli Italiani (i navigatori che l'hanno conosciuto soprattutto allo sbocco nel Mar Nero – n. n. V.F.) l'hanno chiamato *Tyrlo*, mentre gli Arabi e le tribù turche lo hanno denominato *Tyrła*. L'ultima denominazione è stata trasmessa anche alla popolazione di Bessarabia, come dimostra l'espressione *s-a dus pe Turlă-n jos*, cioè "*s-a dus pe Nistru la vale*" (= "è andato sul Nistro a valle"), che ha anche il significato "*s-a dus pe apa sâmbetei*"⁶⁷.

⁶⁵ M. Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven*, Leipzig, 1923.

⁶⁶ Cfr. il nome tracico del corso inferiore del Danubio, *Istru*, dedotto dallo stesso componente **is(t)r-*.

⁶⁷ A. Eremia, *Tainele numelor geografice*, Chișinău, Ed. Știința, 1986, p. 63.

Il territorio di formazione della lingua e del popolo rumeno è percorso dal grande fiume dell'Europa Centrale, chiamato da Napoleone "re dei fiumi europei" per il quale i Rumeni hanno un nome che è soltanto loro, DUNĂRE, riguardo al quale Emil Petrovici (SDT, p. 243) afferma che è "sicuramente ereditato dalla popolazione autoctona dacomesica". Grazie all'elemento di formazione *-re*, esso si distingue dal nome celtico adottato dai Romani: *Danubius*, *Danuvius* (in Cesare), dai Greci: *Danuvis* (Δάνουβις), *Dunavis* (Δούναβις nello Pseudo-Caes. di Nazianzo), in gotico: **Donawi*, **Dunawi* (nominativo), *Dū-naujaj* (dativo), in slavo antico: *Dunavu*. I nomi germanici e slavi si spiegano a partire dal caso obliquo *danav* (sl. *Dunav-*, dal tedesco, cfr. scr. *Dunaj*, ung. *Duna*). La forma latina parte allo stesso modo da *dunav-*, da cui è stato rifatto un *Danus-*, *Danuv-*; *Danuvius* è il risultato di una contaminazione di queste forme con *fluvius*. La forma rumena contiene il suffisso *-ris*, di origine tracica⁶⁸. Poiché i Rumeni della destra del fiume non conoscono, come d'altra parte gli altri popoli balcanici, che la forma senza *-re* (ar. *Dunav* e *Duna*), il nome lungo, dice S. Puşcariu (*Cercetări şi studii*, 1974, p. 429), non può essere stato portato da sud, bensì "esso ha continuato a vivere, a sinistra del fiume, in bocca dei Daci romanizzati", senza che sia stato, come si afferma "trasmeso dagli Slavi, in quanto il suo vocalismo presenta trasformazioni che si spiegano attraverso lo slavo" (Rosetti, ILR, 1986, p. 239). Il tema *Dana-* del nome del fiume è stato considerato sia iranico, sia celtico o traco-dacico, mentre G. Ivănescu lo considera preindoeuropeo, con lo stesso radicale del nome del *Don* e delle *Danaidi*, che proteggono le sorgenti che irrigano i campi⁶⁹. A sua volta, I. Conea sostiene che anche *Dunărea*, come il nome del *Don* e come l'antico nome del Nipru (*Dnepr*) o quello antico del Nistru (*Dnestr*) contiene una radice comune che significa "acqua", "fiume", significato rivelato chiaramente dalla presenza della particella *don* nella composizione di alcune decine di idronimi esistenti oggi presso gli osseti del Caucaso settentrionale, come, ad esempio, *Ghizeldon*⁷⁰. Secondo A. Eremia gli idronimi citati sono di origine scito-sarmatica, e hanno come radice la parola scito-sarmatica *dan/tan* (dall' avestico *danu*) con significato di

⁶⁸ Si veda I. Ionescu, *Hidronimul Dunăre*, LR, XXXIX, 1990, nr. 1, pp. 49-56 e i rimandi a Vasile Pârvan, Max Pfister, G. Ivănescu, Al. Rosetti.

⁶⁹ *Origine pré-indoeuropéenne des noms du Danube*, in *Contributions onomastiques*, Bucureşti, 1958, pp. 125-137.

⁷⁰ *Toponomastica geografică*, in *Monografia geografică a R.P.R.*, Bucureşti, 1960, p. 85.

“fiumana”, “fiume”, parola alla quale nell’ossetico di oggi (lingua iranica parlata in Caucaso) corrisponde l’appellativo *dan/don* “acqua”, “fiume”⁷¹. L’ossetico *don* si ritrova nei toponimi attuali del Caucaso *Urs-Don*, *Hobi-Don*, *Ar-Don*. Nessuna delle spiegazioni date esclude quella antico-tracica se non nel senso che l’origine dell’idronimo è ricondotta ad un passato ancora più lontano. Come dimostra I. Conea (*op. cit.*, p. 85) resta valido un fatto essenziale: anche se hanno preso il nome da altri, i Traco-Daci hanno indicato il fiume sempre allo stesso modo e cioè come lo indica anche il popolo rumeno: *Dunăre*.

Come si è visto, il nome rumeno del fiume si distingue tanto dal nome celtico adottato dai Romani (*Danubius*, *Danuvius*), quanto da quello slavo (*Dunav*, *Dunaj*), nella parte finale *-ăre*, che sarà stato un suffisso daco-mesico, o, come presuppone Vl. Georgiev, una parola il cui significato sarà stato in daco-mesico “fiume”⁷². La parte finale dell’idronimo *Dunăre* è simile a quella che troviamo nei nomi di due altri fiumi della Dacia: *Naparis* e *Miliare* (Petrovici, SDT, p. 243). Va aggiunto che in due zone della Transilvania, in cui gli archeologi hanno dimostrato la continuità della popolazione anche dopo il ritiro di Aureliano (si tratta della valle delle Târnave e di Țara Hațegului) si trovano due idronimi formati coi suffissi diminutivi *-iță* (*Dunărița*), e rispettivamente *-eauă* (< lat. *-ella*) (*Dunăreaua*). Il primo, affluente di destra delle due Târnave (dopo la loro congiunzione), percorre il territorio delle località Bucerdea Grânoasă, Crăciunelu de Jos e Cistei, il secondo, che nasce sulle colline tra Unirea, Fărcădin e Hațeg, si riversa nel Galbena⁷³.

Secondo C. Poghiric (*L’Hydronimie Roumaine*), il numero di idronimi di origine autoctona in Dacia salirebbe a 70 (inclusendo anche gli idronimi adottati per altri luoghi geografici: città, villaggi, monti ecc.). La loro importanza è grandissima, in quanto essi si ripetono a volte a distanze considerevoli, il che costituirebbe una prova che essi sono esistiti come appellativi nella lingua della popolazione autoctona o addirittura nella lingua dei proto-dacorumeni: *Arieș* (2 fiumi), *Cris*, (4 bracci dello stesso fiume dei Monti Apuseni), *Ibru* (3), *Nistru* (nome del fiume che si versa nel Mar Nero e di un piccolo fiume della

⁷¹ *Nume de localități*, Chișinău, 1970, p. 249.

⁷² Vl. Georgiev, *Sur l’ethnogenèse des peuples balkaniques: le dace, l’albanais et le roumain*, in “Studii clasice”, III, 1961, p. 25; id., *Zur dakischen Hydronymie*, in “Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungariae”, X, 1962, 1-3, pp. 115-117.

⁷³ V. Frățilă, *Toponimie și continuitate în Transilvania de centru și sud*, in “Ziridava”, Arad, XXI, 1998, pp. 142-143.

Transilvania), *Timiş* (in Banato, affluente del Danubio, e in Transilvania, affluente dell'Olt), *Tisa* (6 piccoli fiumi in regioni diverse oltre al grande affluente del Danubio). Talvolta, lo stesso nome copre un intero bacino: *Crişul Alb*, ~ *Negru*, ~ *Repede*, ~ *Pietros*; *Someşul Unit*, ~ *Mare*, ~ *Mic*, ~ *Cald*, ~ *Rece* ecc. Inoltre, gli idronimi autoctoni possiedono un gran numero di derivati, proprio come gli elementi lessicali comuni di sostrato: *Lotru*: *Lotrioara*, *Lotrişor*, *Lotriţa*; *Olt*: *Olteţ*, *Oltina*, *Oltişor*; *Siret*: *Siretul Mic*, *Sireţel* ecc. Andrebbe ancora aggiunto che gli appellativi *pârâu* "Bach", *baltă* "Sumpf", "Teich", e *bâlc* "Morast" di origine autoctona, hanno una frequenza straordinariamente elevata come idronimi (soprattutto i primi due).

L'analisi comparativa dei fiumi grandi (fino a 200 km) e medi (tra 100 e 200 km) porta, allo stesso modo, a risultati interessanti riguardo alla storia delle popolazioni che un tempo hanno abitato il territorio della Dacia. Tra i nomi dei 21 fiumi che superano i 200 km, 11 (o 13) sono di origine autoctona: *Dunăre*, *Nistru*, *Tisa*, *Mureş*, *Pрут*, *Siret*, *Olt*, *Someş*, *Timiş*, *Crişul (Alb)*, *Crişul (Repede)* e, probabilmente, *Jiul* e *Bega*. Va ricordato anche il fatto che i nomi dei primi 7 fiumi (che superano i 500 km) sono tutti di origine autoctona. Vengono poi i nomi slavi: *Ialomiţa*, *Jijia*, *Bistriţa*, *Dâmboviţa*, *Târnava (Mare)*, un nome di probabile origine pecenego-cumana: *Bârlad* e un nome di origine discutibile, germanica o slava: *Moldova*⁷⁴. Nel quadro degli idronimi di lunghezza media la situazione si presenta diversa: 6 idronimi sono autoctoni: *Siret*, *Chilia*, *Crişul (Negru)*, *Nera*, *Bârzava* e *Motru*; *Olteţ* è derivato rumeno da un nome autoctono; formazioni rumene sono inoltre: *Râmnicul Sărat*, *Sfântul Gheorghe*, *Râul Doamnei* e, probabilmente, *Borcea*. Gli idronimi slavi sono relativamente numerosi: *Târnava (Mică)*, *Neajlov*, *Suceava*, *Prahova*, *Ilfov*, *Putna*, *Câlniştă* e *Teleajen*; tre sono di probabile origine pecenego-cumana: *Teleorman*, *Călmăţui* e *Bahlui*. Gli idronimi autoctoni rumeni grandi e medi sono diffusi sull'intero territorio dell'antica Dacia, mentre quelli stranieri si limitano a determinate aree⁷⁵.

Prima di segnalare gli oiconimi per i quali alcuni studiosi hanno proposto un'origine autoctona, ricordiamo che anche *Carpazi*, nome

⁷⁴ D. Moldovanu, *Etimologia numelui MOLDOVA*, AnL, XXVIII, 1981-1982, pp. 5-61; Al. Rosetti, ILR, 1978, pp. 245-246.

⁷⁵ C. Poghir, *L'Hydronimie roumaine*, pp. 62-63; vedi anche V. Frăţilă, G. Weigand und die Balkanonomastik, in RESEE, t. XIX, nr. 1, pp. 147-162, specialmente pp. 156-158; versione rumena: *Lexicologie şi toponimie românească*, Timişoara, 1987, pp. 155-183, specialmente le pp. 168-171.

dei monti del territorio della Romania, ci è trasmesso dall'antichità, essendo, allo stesso modo, un'eredità daco-getica. Attestato nelle fonti antiche sotto la forma *Carpathes* (Καρπάτης) o *Carpathos* (Καρπάθος), l'oronimo è stato considerato di origine tracica o illirica, essendo stato messo in relazione con l'alb. *karpë* "roccia" e col nome della tribù *carpi* (Κάρποι, Καπίλου)⁷⁶.

Oiconimi di origine autoctona

È stato generalmente affermato che sul territorio della Romania non si sarebbe conservato nessun nome antico di località. Questa affermazione, valida anche per la Moesia Superiore, come per la maggior parte del territorio balcanico, si spiegherebbe col fatto che nel Medioevo, i Rumeni furono costretti ad abbandonare la vita urbana e a risiedere quasi esclusivamente in insediamenti rurali, secondo alcuni, instabili. "In realtà, non mancano oiconimi rumeni che continuano nomi autoctoni antichi e che a volte ricompaiono in regioni lontane, il che mostra la loro vitalità" (vedi C. Poghir, RRL, XII, 1967, pp. 25-27; idem, TILR, II, p. 359). Secondo TILR, II, pp. 359-361, si sono conservati i seguenti nomi di località autoctoni:

ABRUD, città sui Monti Apuseni, distr. Alba, continua, secondo Hasdeu, un toponimo dacico del tipo Ἀβρυτος, *Abrutus* (cfr. Ἀβρολέβα, probabilmente per Ἀβροδέβα: HEM I, pp. 91-93), cfr. il toponimo tracico della Moesia *Abrutus*. I Romani chiamarono per assonanza questa località *Alburnus*. Secondo HEM I (edizione Brâncuș, p. 99) il nome ufficiale romano è stato dimenticato, ma quello popolare dacico *Abrudava* si è conservato fino ad oggi (Vraciu, p. 175).

ALBAC, località nel distr. Alba, non può essere spiegato attraverso l'agg. *alb* "bianco", in quanto il suff. *-ac* non si applica a nomi di colori. Tuttavia pur essere accostato all'antico *Alboca* (desunto da Ἀλβοκησιον, Tolomeo, 3, 8, 3; cfr. eventualmente *Alburnus*, Russu, *Limba traco-dacilor*, p. 90).

ARCUDA (a nord di București) potrebbe rappresentare un dacico **Arcudava* (*Argedava* esisteva, secondo alcuni ricercatori proprio nella regione: cfr. Poghir, RRL XII, 1967, p. 25). Il tema *arg-/ark-* è bene attestato in trace e in daco-moesico (vedi Dečev, *Thrak. Sprach.*, p. 22

⁷⁶ Al. Rosetti, ILR, p. 203; Drăganu, *Românii*, p. 624; M. Popescu-Marin, *Cu privire la etimologia numelui propriu Carpați*, in SCL, 1988, pp. 163-166; V. Ioniță, *Cu privire la oronimul Carpați*, in SCL, 1989, pp. 53-55.

e 25) e per la Dacia: *Argedava-Arcidava*, *Arcina* e *Arcobadara*. Il toponimo rumeno è stato messo in relazione da M. F. Băltăceanu anche con l'armeno *argel* "ostacolo, luogo chiuso", *argelum* "impedire", così come col toponimo tracico *Ἀργίλος*⁷⁷. Se la relazione è corretta, dice l'autrice citata, allora il traco -g- si spiega con la sonorizzazione -rk-, -rg-, come in armeno. *Arcuda* < **Arcudava* è accettato anche da Vraciu, *Limba daco-geţilor*, p. 174.

BĂROI, sulla riva destra del Danubio in Dobrogea, continua come nome e insediamento l'antico *Biroe* (*Itinerarium Anton.*, 225, 1), *Bireo* (*Not. Dignitatum or.*, 39, 5). Vedi anche Vraciu, p. 175.

CIGMAU, località del distr. Hunedoara, è stato accostato da I. Budai-Deleanu al dacico *ζεγγμα* (Tolomeo, 3, 8, 4), città situata nella regione, tra Tiasum e Tibiscum. La grafia della forma dacica potrebbe essere influenzata dalla parola greca *ζεγγμα*, poiché un toponimo greco in questa regione non è spiegabile (si veda anche Vraciu, p. 176).

DRENCOVA, località sul Danubio, in Banato, continua, secondo TILR, II, p. 359, il nome dacico di fiume *Δρεγκωυ*, *Δρηγκωυ* (Prisciano), *Dric(c)a* (Iordanes, *Geogr. Raven.*), attestato come affluente del Tisa, tra il Timiş e il Mureş (Dečev, *Thrak. Sprach.*, p. 157). L'oiconimo banatense è stato spiegato dal scr. *Drenkova* < sl. **dr̥nikŭ* con trattamento *e* dello ier, cfr. scr. *dr̥nik* "bosco di cornioli" (Goicu, *Sufleţel*, DTB, III, 1986, p. 78) e da **drenŭk* (cfr. scr. *drenak*, genitivo *drenka*) "bosco di cornioli" + suff. -ova da V. Frăţilă⁷⁸. Potrebbe darsi che abbiamo lo stesso fenomeno che si verifica con *Bârzava* e *Cerna* (accostamento del nome autoctono a parole antico slave).

GARVĂN, sulla sponda dobrogeana del Danubio, davanti all'antica *Noviodunum*, è collegata al nome dell'antico fiume *Gabranus*, attestato nella regione ("Histria", 4, 1916, p. 558, nr. 16; Vraciu, p. 175).

GALT, vicino Rupea, Braşov, è considerato da TILR II, p. 360, continuazione del nome antico *Galtis* (Iordanes, *Getica*, p. 99), per la citazione del fiume *Auha*, identificato da alcuni con l'Olt (Dečev, *Thrak. Sprach.*, p. 498); secondo K. Horedt la località di Iordanes andrebbe situata nella Moldavia settentrionale⁷⁹, il che non esclude, secondo C.

⁷⁷ M.F. Băltăceanu, *Concordanţe lexicale armeno-daco-moesiene*, in *Studii de tracologie*, I, 1976, p. 78.

⁷⁸ V. Frăţilă, *Nume de locuri din Banat formate cu sufixul -ov*, nel vol. *Contribuţii lingvistice*, 1988, p. 48, poi in *Contribuţii lingvistice*, Timişoara, 1993, p. 164. L'origine autoctona è ammessa anche da Vraciu, p. 175.

⁷⁹ *Omăgiu lui C. Daicoviciu*, Bucureşti, 1960, p. 287 e segg.

Poghirc (TILR, II, p. 360), l'esistenza di una località con lo stesso nome anche nella regione di Braşov (così anche Vraciu, p. 175).

HÂRŞOVA corrisponde come insediamento e continua come nome l'antico *Carsium*, *Carsum* (iscrizioni), *Carsio(n)* (Geogr. Raven., *Tab. Peut.*), *Κάρσος* (Const. Porphyrog.); cfr. *Carsidava* = *Carrodunum* (vedi Bogrea, "Analele Dobrogei", II, pp. 36-37). La parte finale dell'oiconimo ha fatto credere che si tratti di un prestito slavo, cfr. bg. *Krušovo*, ucr. *Hrušov* (vedi Iordan, *Toponimia românească*, p. 89), ma un prestito ucraino sarebbe troppo tardo per poter ammettere la metatesi *Hruš-* > rum. *Hârş-*, e nel caso di un'origine bulgara, rimarrebbe inspiegata l'evoluzione sl. *k* > rum. *h*. La resa dell'autoctono *h-* con *c-* (*Carsium*) è tuttavia perfettamente spiegabile in un'epoca in cui *h* era caduto in latino⁸⁰.

IAŞI, toponimo diffuso in molte regioni, che da alcuni ricercatori è stato messo in relazione col nome di una popolazione antica, gli *Iasii* (Plinio). Secondo Philippide (OR, I, p. 738, con cui concorda la maggior parte dei ricercatori) si tratterebbe di *Jasi*, nome slavo degli Alani dopo il sec. IX (vedi Al. Rosetti, ILR, pp. 236-237).

MEHADIA e il nome di regione *Mehedinţi* (< *Mehadia* + suff. *-inţi*) sono stati messi in relazione con l'antico *Ad Mediam*, che non ha niente a che fare col lat. *medius*, bensì rappresenta probabilmente un autoctono **Mehedia*, *Mehadia*, con *-h-* intervocalico non registrato dai Romani. La finale *-dia*, la cui origine non è chiara (vedi C. Poghirc, RRL, XII, 1967, I, p. 26), esistente anche in altri nomi di località, è stata spiegata da Hasdeu (*Istoria critică*, I², p. 277) attraverso il dacico. Il tentativo di spiegare *Mehadia* come proveniente dall'ungh. *méh "ape"*⁸¹ non è più plausibile, poiché nel territorio di lingua ungherese esistono numerosi derivati da *meh* (vedi le forme in D. Dan, *op. cit.*, p. 36), ma neanche uno con la terminazione *-dia*⁸². L'origine autoctona dell'oiconimo *Mehadia* < **Mehedia*, **Mehadia* è accettata anche da Vraciu, p. 176. (Vedi anche DTB, vol. VI, s. v. *Mehadia*).

OITUZ, al confine tra i distretti Bacău e Covasna, generalmente considerato di origine turca (Iordan, *Top. rom.*, p. 280) è stato acco-

⁸⁰ Per *-ova*, vedi Poghirc, RRL, XII, 1967, I, p. 26, e per *-s-* cfr. Skok, ZRPh, LIV, p. 460-461 che attribuisce origine illirica ital. *Corso* (TILR, II, p. 360). Vedi anche Vraciu, p. 176.

⁸¹ D. Dan, *Din toponomastica românească*, Bucureşti, 1896, specialmente pp. 31-47.

⁸² Per il suffisso *-adia* rimandiamo a EMR, I, ed. Brâncuş, p. 248-250; come anche *Amaradia*, p. 696; EMR, II, p. 107 s. v. *Apădia*. Per altre spiegazioni vedi Drăganu, *Românii*, p. 250-252; D. Moldovanu, *op. cit.*, p. 405 e pp. 417-418.

stato da Al. Vulpe ("Studii clasice", VI, pp. 243-245) a *Utidava* (Tolomeo, 3, 8, 4), città della Dacia, sul corso superiore dell'Olt, e al nome di fiume *Utus* (*Moesia Inferior*). L'antico *Utus* è spiegato da Vl. Georgiev dal radicale indoeur. **udo(r)* "acqua", radicale che troviamo anche nel toponimo dacico composto *Salmorude*⁸³. Georgiev dimostra, tra l'altro, che l'occlusiva sonora i.-e. *d* si conserva in dacico, mentre in tracico si afonizza divenendo *t*.

OLTINA, località e lago nella Dobrogea meridionale, sulla riva destra del Danubio, concorda, dal punto di vista geografico e linguistico con l'antico Ἀλτινα (Procopio), *Altinum* (*Not. Dignit. or.* 40, 28). Il toponimo, secondo C. Poghir, TILR, II, p. 360 conterrebbe, probabilmente, lo stesso radicale presente in *Aluta-Olt*, ma attestato dopo la sincope.

SĂLDUȘ è stato identificato con Σαλδηνσιοι (*Saldensii*, nome dato da Tolomeo ai Daci della parte meridionale, quella paludosa, dell'Oltenia), che, secondo Hasdeu (*Cuvente din bătrâni*, I, ed. Mihăilă, EDP, 1983, p. 253) significherebbe "Daci della palude". *Sălduș* (che compare nel sintagma *Săldușul cel cu stuhul* (= "Sălduș col giuncheto") è in un documento del voivoda Mihnea, dell'anno 1580-1581, in cui *Sălduș*, secondo Hasdeu, CB, I, p. 253 sarebbe un diminutivo da un *saldu* che significa "stagno, palude". Con i *Saldensi* di Tolomeo e col rum. *Saldu* "palude" si troverebbero in stretta relazione, secondo Hasdeu, CB, I, pp. 253-254, sia il nome uscito dall'uso di un villaggio del distretto di Olt, *Săldeni*, convertito in *Izvorul de Sus*, che sarebbe quasi una traduzione del termine antico *izvor* = acqua, *saldu* = acqua), sia la località *Salda* o *Saldum* in Pannonia, menzionata nella *Tabula Peutingeriana* e dal Geografo Ravennate e Σάλδαπα, in Moesia, da Teofilatto. L'etimologia di *Sălduș* nell'etnonimo Σαλδησιον e accettata anche da Vraciu, p. 177. Poghir (TILR, II), inoltre, ricorda che Hasdeu presupponeva che i numerosi toponimi di origine slava *Slatina* (di fatto pseudo-slavi n. n. V.F.) si sarebbero sovrapposti in Dacia ai toponimi autoctoni con tema *Sald-*.

TAPIA, in Banato, è stato accostato da C. Giurescu al nome di località *Tapae*, luogo della celebre battaglia tra Daci e Romani⁸⁴. Riguardo all'origine dell'antico *Tapai*, *Tapae*, D. Slușanschi pensa ad una relazione con l'indoeur. **tok*^{ai} con significato "(le) sorgenti, (i) torrenti", comparandolo con l'iranico *taka* "torrente" (nell'avestico) e

⁸³ Vl. Georgiev, *Bălgarska etimologia i onomastika*, Sofia, 1960, p. 150.

⁸⁴ C. Giurescu, *Istoria Românilor*, I, București, 1942, p. 114; TILR, II, p. 360; Vraciu, *op. cit.*, p. 177.

a. sl. *toku* "filo d'acqua, torrente": la lingua dei Daci cambiava o breve i.-e. in *a* breve e tendeva a cambiare *k^w* (vedi anche lat. *q^w*) in *p* (davanti alle vocali *a, o*). Cfr. *Karpa-ta* e lat. *aqua, quattuor* > *apă, patru*⁸⁵.

TURDA è stato spiegato da S. Pușcariu (DR, IV, p. 1353 și LR, I, p. 176) da un **Tur(i)dava*, partendo dal nome del fiume e del villaggio *Tur* nelle vicinanze di Turda, in cui il secondo elemento del composto sarebbe rappresentato dal dacico *-dava* "fortezza".

Un altro problema che si pone è il seguente: esistono sul territorio della Romania toponimi di origine latina? Secondo M. Homorodean, nomi di luogo di questo tipo potrebbero trovarsi in una zona in cui il dominio romano e poi quello romano-bizantino è durato fino al VI secolo d.C.⁸⁶ Ma l'identificazione di simili toponimi è difficile per almeno due ragioni: 1. i documenti epigrafici non ci hanno trasmesso dal territorio dell'attuale Oltenia un solo nome di villaggio dacico o romano⁸⁷; 2. l'apparizione tarda dei documenti medievali (metà del XIII sec. per la Țara Românească). Questa situazione è completamente diversa da quella dell'Occidente romano dove i documenti scritti si estendono quasi ininterrottamente dall'antichità fino al Medioevo.

La difficile situazione in cui si trova chi studia toponimi del genere può essere in un certo senso superata se si parte dai toponimi minori che vanno sottoposti ad un rigoroso esame linguistico, corroborato dai dati offerti dall'archeologia. "Dal punto di vista archeologico — sostiene M. Homorodean — si impone che il luogo in causa abbia una certa importanza sociale e che sia attestato per un periodo quanto più lungo possibile" (*op. cit.*, p. 147). Come si possono riconoscere questi toponimi latini? A questa domanda, il compianto ricercatore clujeano risponde che essi si rivelano "tramite forme latine (soprattutto lessicali e gramaticali) perdutesi nel periodo latino o nella fase di passaggio dal latino al rumeno e, ovviamente, non conservate nella nostra lingua" (p. 147).

Questo sarebbe, tra gli altri, il caso del toponimo *Vădastra*, nome di un villaggio del distr. Olt, situato a 14 km a nord-ovest di Celei (anticamente *Sucidava*). La località si trova in una zona paludosa percorsa da un corso d'acqua e per questo meno propizia per tracciare in condizioni normali, vie di accesso. Le scoperte archeologiche pro-

⁸⁵ D. Slușanschi, in "România pitorească", nr. 5 (197), maggio 1988, p. 17.

⁸⁶ M. Homorodean, *Toponime latinești din sudul Olteniei*, CL, XXXIV, 1984, nr. 2, pp. 147-152.

⁸⁷ Si veda D. Tudor, *Oltenia romană*, București, 1968, p. 224.

vano la continuità della località tra gli anni 270-565⁸⁸. L'origine latina di questo nome è provata dall'inesistenza in rumeno dei suoi elementi componenti: *vada*, forma di plurale neutro in *-a* del lat. *vadum*, rispetto al plurale rumeno *vaduri*, e la mancanza in rumeno di un suffisso produttivo *-astra* < lat. *-aster*, *-astĕra*.

“Un'altra categoria di toponimi di origine latina, toponimi che si potrebbero definire anche ‘pseudorumeni’, è formata, secondo Mircea Homorodean (*op. cit.*, p. 148), da nomi di luogo di formazione latina, differenziati dalle parole rumene corrispondenti unicamente da un senso particolare, specifico dell'etimo latino”. Questa situazione è illustrata da M. Homorodean tramite il toponimo *Sărbătoarea*, nome di un villaggio del comune Bucovăț, distr. Dolj, situato 14 km a nord-ovest di Craiova. Non lontano dalla località citata si trova il vallo antico, conosciuto col nome di *Brazda lui Novac* (= zolla del gigante), costruito dai Romani durante il IV sec. d. C. Il vallo risale al tempo di Costantino il Grande e va correlato alle riconquiste di questi e alle fortificazioni da lui innalzate sulla riva sinistra del Danubio. Le ricerche archeologiche, precisa Mircea Homorodean, hanno identificato alle spalle del vallo olteno alcune torri di osservazione e segnalazione, tra cui una sul pendio di Bucovăț, ad ovest della Cetatea Băniei [Craiova n.n. V.F.], e un'altra situata a 170 m di altitudine, a 5-6 km dalla prima, sul territorio del villaggio *Sărbătoarea*. Secondo D. Tudor (*Oltenia romană*) “almeno le fondamenta di questi posti erano state costruite in muratura”. Partendo dal fatto che nell'antichità sul confine del villaggio di *Sărbătoarea* esisteva una torre romana di osservazione e segnalazione, torre che deve avere avuto un ruolo importante nel sistema difensivo del vallo denominato più tardi *Brazda lui Novac*, M. Homorodean crede che all'origine dell'oiconimo olteno stia il lat. *servatorem*, forma di acc. del sostantivo maschile *servator*, *-is*, derivato dal verbo *servo*, *-are* “osservare, vegliare”, con suff. *-tor*, per cui il senso primordiale del sostantivo latino implicitamente del toponimo **Servatore* dev'essere stato quello di “protettore, custode, osservatore”. Di conseguenza, per il suo contenuto semantico, il toponimo doljano è sinonimo di *Straja* (per il quale vedi Iordan, *Top. rom.*, pp. 258-259). Dal punto di vista fonetico non sorgono particolari problemi (per *rv* > *rb* negli elementi rumeni di origine latina, cfr. *corvus* > *corb*, *servus* > *șerb*, *vervex* > *berbece* ecc.). Tuttavia, va segnalato il cambiamento di genere (lat. **Servatore* s.m. è

⁸⁸ Cfr. O. Toropu, *Romanitatea târzie și străromânii în Dacia subcarpatică*, Craiova, 1976, pp. 218-248.

diventato in rum. *Sărbătoarea* s. f.): questo tipo di passaggio da un genere all'altro è frequente nell'epoca di transizione dal latino popolare alle lingue romanze (cfr. *flore(m)*, *pane(m)*, **parete(m)*, *pontem* tutti di genere maschile in latino, divenuti in rumeno *floare*, *pâine*, *punte*, femminili rispetto all'it. *fiore*, *pane*, *ponte*, mentre *parete* è divenuto femminile in it.). "A quanto sembra, proprio dell'est del dominio romano, il lat. *servare* si è conservato insieme al lat. *servator* soprattutto in italiano e rumeno, poi (come aree laterali) in sardo e spagnolo. Il senso antico del lat. *servare* ("osservare, vegliare") si è conservato nel logudorese *servare* ("non perdere di vista, vegliare, osservare"; cfr. REW 7872). Riguardo al senso primordiale del sostantivo *servator* ("protettore, custode, osservatore"), esso si è mantenuto, come abbiamo visto, nel toponimo latino *Sărbătoarea*, nell'Oltenia meridionale, come pure nel derivato *observator*, riscontrato come neologismo nelle lingue romanze" (p. 146). Alla fine della discussione sul toponimo *Sărbătoarea*, M. Homorodean mostra che "sebbene il termine comune *sărbătoare* esista in rumeno, il toponimo va considerato di origine latina e non rumena, in quanto, da un lato, il senso su cui esso si basa (quello di "protettore, custode, osservatore") non si è mantenuto nel termine rumeno, e, d'altro canto, perché attraverso questo senso il nome in discussione si lega ad una realtà propria dell'antichità: l'esistenza in questa parte del luogo di una torre di osservazione e segnalazione di costruzione romana (torre chiamata in lat. *servator*, all'acc. *servatorem*)"⁸⁹. In linea di principio, continua M. Homorodean, è possibile che il termine *Sărbătoare* abbia conservato il vecchio senso, fino al rumeno comune, ma una datazione così tarda del toponimo non è ammissibile, tenendo conto dell'esistenza già in latino di questo senso e soprattutto dell'esistenza, dal IV sec., della torre romana di osservazione e segnalazione. M. Homorodean (*op. cit.*, p. 151) ritiene che anche il toponimo *Leamna*, nome di un villaggio vicino a *Sărbătoarea*, risalirebbe a un'epoca molto antica, e cioè al periodo precedente all'apparizione dell'articolo determinativo, provenendo esso da un lat. *ligna*, forma di pl. del neutro *lignum* (*ligna* > rum. *leamnă*, che in seguito è diventato, con l'aggiunta dell'art. determinativo, *leamnele* e poi *lemnenele*). *Leamna*, osserva Homorodean, è anche nome di un fiume e di un bosco, chiamati anche *Cerul* (cfr. MDGR, 148). Parimenti, il villaggio a cui appartengono tanto *Sărbătoarea* quanto *Leamna*, si chiama *Bucovățul* (cfr. sl. *buk* "faggio"; Jordan, *Top. rom.*, p. 67). Richiamiamo tuttavia l'attenzione sul fatto che

⁸⁹ Id., *ibidem*, p. 151

Leamna, nome di un affluente del Jiu e di due villaggi *Leamna de Jos* e *Leamna de Sus* del distr. Dolj, è stato spiegato come di origine slava sud-orientale, proveniente dall'appellativo *chlěvina*, un derivato con suff. -in- dal sost. *chlěvŭ* "stalla", etimologia che si sorregge per il fatto che nei documenti il nome della valle e del villaggio *Leamna* compare a partire dall'anno 1589 sotto le forme *Hlěvna*, *Hlevna*, *Hlemna* (vedi DIR, sec. XVI, B, V, p. 404; *ibidem*, I, p. 119, 122; III, p. 120; IV, 154; V, p. 171, 257, 404; VI, 106, 306)⁹⁰.

Gli studiosi hanno rilevato anche altri toponimi che potrebbero risalire fino al latino popolare o fino all'epoca di formazione della lingua rumena. Essi si trovano soprattutto in Transilvania dove la romanizzazione è stata più forte (alcuni sono quasi unici nella romanità). Tra questi si annovera l'oronimo *Părâng* (con la variante *Parâng*), messo in relazione con l'appellativo *parângă* "sommità formata da grandi rocce e pietre dure"⁹¹, lo stesso di *parângă* "palo su cui si trasporta un peso da parte di due persone (sulle spalle)"; "bastone porta-secchi", "leva" < lat. pop. **palanga* (**palanca*), corrispondente al lat. classico *phalangae* (pl.) "piccolo cilindro di legno, asta, stanga, pertica, bastone", proveniente, a sua volta, dalla forma greca proparossitona *phalanga*, forma di accusativo di *phalanx* "tronco, asta, stanga, pertica"⁹². La relazione "asta-cima" è espressa anche da altri termini rumeni e romanzi: cfr. rum. *culme* "la parte più alta di un colle o monte" e "asta lunga, sospesa a travi nelle case di campagna su cui si posano vestiti o altri oggetti"; rum. *slеме* "ognuna delle lunghe aste, poste di traverso nella stalla, sulle travi orizzontali della capriata, su cui si pone il fieno" e "colmo o cima di collina o monte, che separa le acque" (< scr. *slеме* "cima, colmo")⁹³. La regione formata da Țara Hațegului, Valea Jiului e Oltenia settentrionale conserva anche altri toponimi provenienti da alcune forme latine antiche, di cui alcune quasi uniche nella romanità: è il caso di *Sturu* presente tre volte, in Vâlcan, Retezatu e a Bucova nell'estremo Banato orientale verso Țara Hațegului. La voce *stur* è "frangia di ghiaccio (o fuliggine)"⁹⁴, ar. *stur* "pilone" (DDA) (< lat. *stylos* "pieu"). Il senso del toponimo di cui sopra è quello di "paletto di confine", cfr. it. *Stilo* della provincia italiana di

⁹⁰ Si veda E. Petrovici, SDT, pp. 192-193.

⁹¹ T. Porucic, *Lexiconul termenilor entopici din limba română*, Chișinău, 1931.

⁹² M. Homorodean, *Toponimul Parâng*, CL, XXXIII, 1988, nr. 2, pp. 137-140.

⁹³ M. Homorodean, *op. cit.*, p. 138-139.

⁹⁴ Nel sec. XVI in *Psaltirea. Scheiană*, cfr. Densusianu, ILR, II, p. 319; Idem, *Hațeg*, p. 68; 335.

Reggio; *Stylos*, villaggio della Grecia; *Piuele* nel Retezatu, *Piva* in Vâlcan: *piuă* “palo di confine” < lat. *pilla*; *Râu de Mori*, oggi Râușor in Țara Hațegului: *râu* “canale di mulino” (< lat. *rivus* “idem”) o forme grammaticali vecchie: *Râu Bărbat*, che, secondo E. Petrovici, SDT, p. 276, “*remonte à une construction latine danubienne tardive rivus barbato, présentant la fusion du datif et du génitif (sous la forme du datif) comme dans les autres langues appartenant à l’union linguistique balcanique*” e *Râu de Mori*, considerato da G. Giuglea toponimo di fattura latina popolare, dove oltre al vecchio pl. *moare* (< lat. *molae*) e al genitivo costruito con la prep. *de*, incontriamo il caso non meno antico, in cui il determinante compare senza articolo; cfr. anche *Deal de Groapă* a Grădiștea Muncelului, o *Vale de Greci* a Densuș in Țara Hațegului ecc.⁹⁵ Agli esempi citati si possono aggiungere quelli dei toponimi *Sâncel*, nome di una località sulla Târnava Mică, attestato nel 1252, e *Sumat*, nome di un colle sul confine della stessa località, attestato in un documento del 1347 sotto la forma *Sumatheg*. Va osservato che l’amministrazione magiara ha tradotto *deal* (monte) con *heg* = *hegy* “colle” ma ha lasciato intatto *Sumat* (< lat. *summat*, un derivato dal lat. *summus*, -a, -um “vetta”), non avendolo compreso. Il lat. *summat* (< *summus*), da noi presupposto quale base del toponimo *Sumat* nella valle della Târnava Mică, allungato col suff. -inus, si è conservato nella toponomastica italiana: *Sommatino*, oiconimo in Sicilia (“cittadina a sud-est di Canicatti”)⁹⁶ e *Somaino*, *Somadino* in Lombardia, che “paiono forme diminutive di un **Sommato*, tratto da SUMMUS con suff.-AT-”⁹⁷. Di conseguenza, i toponimi italiani *Sommatino*, *Somaino* e *Somadino* vengono a rafforzare la nostra presupposizione che il dr. *Sumat* continua (*mons*) *Summat*.⁹⁸ *Sâncel* è un altro derivato dal lat. *summus*, -a, -um e precisamente da *sūmmicellus* “cima (più piccola)”⁹⁹.

⁹⁵ M. Homorodean, *op. cit.*, pp. 139-140.

⁹⁶ V. Amico, *Dizionario topografico della Sicilia*, tradotto e annotato da G. Dimarzo, vol. II, Palermo, 1856, pp. 531-532; I. Pieri, *Città e campagna in Sicilia*, I, Palermo, 1953, p. 299-300; Giuliano Gasca Queirazza, Carla Marcato, Giovan Battista Pellegrini, Giulia Petracco Sicardi, Alda Rossebastiano, *Dizionario di toponomastica italiana*, Torino, 1990, p. 631.

⁹⁷ D. Olivieri, *Dizionario di toponomastica lombarda*, ed. a II-a, Milano, 1961, p. 510.

⁹⁸ Si veda V. Frătilă, *Note lexicales și toponimice*, in *G. I. Tohăneanu 70*, Timișoara, 1995, pp. 182-184; Idem, in *Studii lingvistice*, Timișoara, 1999, pp. 235-237.

⁹⁹ V. Frătilă, *Vechimea unor toponime din centrul Transilvaniei*, LR, 3/1970; Idem, *Lexicologie și toponimie românească*, Timișoara, 1987.

Concluziuni

1. La lingua rumena e il popolo rumeno si sono formati su un territorio vasto, comprendente la Dacia (dal Nistru fino al Tisa e dai Carpazi settentrionali fino al Danubio), la maggior parte delle provincie romanizzate sud-danubiane a nord della linea Jireček e, a sud-ovest, l'area che si stende fino alla lacuna di romanizzazione stabilita da Philippide con argomenti linguistici che sostengono questa tesi: la conservazione di alcuni termini di origine latina solo a nord del Danubio (in dacorumeni) o soltanto a sud del Danubio (in arumeni e meglenorumeni).

2. Uno tra i più solidi argomenti nella dimostrazione della continuità dei dacorumeni sul territorio dell'antica Dacia è costituito dal perpetuarsi dei nomi di fiumi dall'antichità fino ad oggi, come anche di alcuni toponimi (oronimi e oiconimi).

3. La continuità dei Rumeni sul territorio dell'antica Dacia è dimostrata senza alcun dubbio dalle scoperte archeologiche, soprattutto da quelle degli ultimi quattro-cinque decenni. Le scoperte archeologiche e numismatiche databili ai tempi posteriori al ritiro aureliano, fino alle invasioni degli Unni nell'Europa centrale e sud-orientale, confermano pienamente la tesi più antica, sostenuta da molti studiosi rumeni e stranieri, concernente l'impossibilità dell'evacuazione da parte dei Romani dell'intera o della maggior parte della popolazione dalla Dacia. A sud del Danubio si ritirarono l'esercito, l'apparato amministrativo e i commercianti, i grandi proprietari terrieri, gli uomini ricchi della città e della campagna, gli strati sociali legati alla dominazione romana, ma la maggior parte della popolazione, specialmente quella rurale, rimase sul posto. "Le vestigia archeologiche e numismatiche, il cui numero e peso cresce di anno in anno — afferma D. Protase — sono la chiara testimonianza, per la loro frequenza e diffusione, che in Dacia non abbiamo a che fare soltanto con alcune rimanenze di una popolazione che si è dissolta nella massa dei 'barbari', bensì con una popolazione numerosa, che è rimasta in tutto lo spazio della provincia, continuando ad abitare sia nei suoi antichi insediamenti dell'epoca romana, sia costruendone altri nel corso dei secoli IV e V"¹⁰⁰.

Dopo il ritiro di Aureliano dalla Dacia e fino all'insediamento degli Slavi, nel territorio non occupato dai Romani a nord del Danu-

¹⁰⁰ D. Protase, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și a numismaticii*, București, 1966, pp. 200-201.

bio (Muntenia, Moldavia, Crișana) e abitato dai Daci liberi non romanizzati nei secoli II-III, si produsse, nel corso degli oltre tre secoli seguenti, la romanizzazione dei Daci liberi, con l'espandersi della romanità dalla Dacia e dalla Mesia. Secondo D. Protase, i fattori che determinarono questo processo furono la ristrutturazione della popolazione locale, l'estensione della romanizzazione attraverso la pastorizia, ma soprattutto la romanizzazione attraverso il cristianesimo propagatosi in latino e accolto gradualmente nello spazio dei Daci liberi nei secoli IV-VI.

Dunque, nel periodo delle prime migrazioni, fino alla venuta degli Slavi, nel territorio dell'antica Dacia abbiamo a che fare con una romanità estesa sul generale fondo etnico dacico, e il processo di romanizzazione e di persistenza della romanità carpato-danubiana, come anche la romenità medievale-moderna (e come, d'altronde, quella attuale) si inquadra perfettamente nei limiti etnogeografici della Dacia antica¹⁰¹.

4. Le prove archeologiche, linguistiche e toponomastiche riflettono tre aspetti della continuità: daco-getica, dopo la conquista della Dacia da parte di Traiano, daco-romana, dopo il ritiro dell'esercito e dell'amministrazione al tempo di Aureliano, daco-romana e rumena, nel periodo della grande migrazione di popoli¹⁰².

VASILE FRĂȚILĂ

Sigle e abbreviazioni bibliografiche

ACILFR = *Actele celui de-al XII-lea Congres Internațional de Lingvistică și Filologie Romanică* (București, 1968), I-II, București, EA, 1970-1971.

AnL = *Anuar de Lingvistică și Istorie Literară*, Iași.

AUT = *Analele Universității din Timișoara. Seria științe filologice*, Timișoara, 1963 e segg.

BA = *Balkan-Archiv*, Leipzig, I-IV, 1925-1928.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*.

DDA = Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân general și etimologic*, ed. II, București, 1974.

¹⁰¹ Così ha affermato D. Protase nel discorso pronunciato all'Università de Vest di Timișoara, in occasione del conferimento del titolo di *Doctor honoris causa* da parte dell'Università rumena, il 26.IX.1999, pp. 12-30.

¹⁰² Si veda Constantin Frâncu, *Geneza limbii și a poporului român*, Iași, Casa Editorială "Demiurg", Colecția "Lingua", 2, 1997, pp. 55-99, specialmente 98-99.

- Densusianu, *Hațeg* = Ovid Densusianu, *Graiul din Țara Hațegului*, București, 1915.
- Densusianu, HLR = Ovid Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, Paris, tome premier: *Les origines*, 1901; tome II: *Le seizième siècle*, 1938.
- Densusianu, ILR = Ovid Densusianu, *Istoria limbii române*, I-II, București, EA, 1961, ediție a cura di J. Byck.
- DR = Dacoromania, Cluj, I, 1920-1921 e segg.
- Drăganu, *Românii* = Nicolae Drăganu, *Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei și a onomasticii*, București, 1933.
- DTB = Vasile Frătilă, Viorica Goicu, Rodica Suflețel, *Dicționarul toponimic al Banatului*, I-VII (A-O), Timișoara, 1984-1994.
- Duridanov, *Vardar* = Ivan Duridanov, *Die Hydronymie des Vardar-systems als Geschichtsquelle*, Köln-Wien, Böhlman Verlag, 1975.
- Georgiev, *Introduzione* = Vladimir I. Georgiev, *Introduzione alla storia delle lingue indeuropee*, Roma, 1966.
- Hasdeu, CB = B. Petriceicu Hasdeu, *Cuvențe din bătrâni*, București, EDP, I-III, 1983-1984 (ediție a cura di G. Mihăilă).
- HEM = B. Petriceicu Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, t. I-III, București, Ed. Minerva, 1972, 1974, 1976 (ediție a cura di Grigore Brâncuș).
- Hasdeu, *Istoria critică* = B.P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, București, Ed. Minerva, 1984 (ediție e studio introduttivo di Grigore Brâncuș).
- Ioniță, *Nume* = Vasile Ioniță, *Nume de locuri din Banat*, Timișoara, Ed. Facla, 1980.
- Iordan, *Top. rom.* = Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, București, EA, 1963.
- Ivănescu, ILR = G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Iași, Ed. Junimea, 1980.
- Jahresbericht = G. Weigand, "Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache (rumänisches Seminar) zu Leipzig", Leipzig, vol. I-XXIX, 1894-1921.
- LB = Linguistique Balkanique, Sofia, I, 1959 e segg.
- MDGR = *Marele dicționar geografic al României*, I-IV, București, 1898-1902.
- Petrovici, SDT = Emil Petrovici, *Studii de dialectologie și toponimie*, București, EA, 1970 (volume a cura di I. Pătruț, B. Kelemen e I. Mării).
- Philippide, OR = A. Philippide, *Originea românilor*, I-II, Iași, 1923, 1927.

Pușcariu, *Limba română* = Sextil Pușcariu, *Limba română. I. Privire generală*, București, 1940.

RESEE = Revue des Études Sud-Est Européennes, București, I, 1963 e segg.

REW = W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, IV ed., Heidelberg, 1935.

RRL = Revue Roumaine de Linguistique, București, I, 1956 e segg.

Rosetti, ILR = Al. Rosetti, *Istoria limbii române de la origini până în secolul al XVII-lea*, ed. I, București, EPL, 1968; ed. a II-a, București, EȘE, 1978.

Russu, *Limba traco-dacilor* = I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, EA, 1959.

SCL = Studii și cercetări lingvistice, București, I, 1950 e. segg.

Skok, ERHSJ = Petar Skok, *Etymologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, t. I-III, Zagreb, 1971-1973.

St. Cl. = Studii clasice, București, I, 1958 e segg.

SO = Studii de onomastică, I-V, Cluj, 1976-1990.

TILR = *Istoria limbii române*, vol. II, București, EA, 1969 (redattore responsabile I. Coteanu).

Vraciu = Arition Vraciu, *Limba traco-dacilor*, Timișoara, Ed. Facla, 1980.

LEOPARDI E L' "INNO AI PATRIARCHI"

Punto di riferimento per ogni nuova analisi dell'*Inno ai Patriarchi* è una lettura di Giorgio Barberi Squarotti del 1990¹. L'interpretazione vi è strettamente e convincentemente connessa alla spiegazione del senso. La mia lettura si giustifica come riflessione ulteriore sul "significato" di questo *difficile* componimento. Qualche osservazione altresì andrà fatta sulle più importanti costanti formali della verseggiatura, per definire alcune delle condizioni che mediano la prospettiva, il punto di vista, l'investimento emotivo e spirituale. Mi riprometto di approfondire altrove il contesto di pensiero entro cui si colloca l'inno. Qui ne darò solo coordinate schematiche. Perciò mi esimo dal citare e discutere l'ampia letteratura sull'argomento.

L'inno fu scritto nel luglio del 1822. Ma prima di intraprendere l'analisi del testo bisognerà sinteticamente ridisegnare il quadro delle convinzioni di Leopardi nei primi anni Venti su certi temi chiave, come la natura, la ragione, la società, la civiltà, la religione, il cristianesimo. I riferimenti saranno tutti a pensieri dello *Zibaldone*².

Partiamo da certe fondamentali considerazioni discendenti dalla sua idea di natura. Questa, egli dice sinteticamente in pensieri del 3 gennaio e del 27 agosto 1821 (pp. 470, 1571), "è grande, e fonte di grandezza" e "ha fatto ogni cosa perfetta". Problema centrale è la definizione del rapporto con la ragione. Decise sono le dichiarazioni relative alla maggior forza della natura rispetto alla ragione — pensieri del 10 ottobre 1820, del 23 luglio e del 5-6 ottobre 1821 (pp. 269, 1377, 1858-9) —. Punto fermo è la convinzione dell'opposizione di natura e ragione, come in un pensiero del 3 dicembre 1820 (p. 375). Assai netta una riflessione del 20 novembre 1820:

¹ *L'inno ai Patriarchi*, in "Le forme e la storia", n. s., II (1990), 1.

² Cito dall'edizione a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori 1997. In qualche caso però ho seguito l'edizione a cura di G. Pacella, Milano, Garzanti 1991.

Una grandissima e universalissima fonte di errori, controsensi, oscurità, sviste, contraddizioni, dubbi, confusioni ec. negli scrittori e filosofi tanto antichi che modernissimi, è il non aver considerata, e definita, e posta nelle basi del sistema dell'uomo, la nemicizia scambievolmente della ragione e della natura. Posta la quale, che è tanto evidente, e universale, si rischiarano, e determinano, e risolvono infiniti misteri e problemi nell'ordine e composto delle cose umane (p. 341).

Non la natura, sostiene altrove in contrasto coi pensatori cristiani e coi filosofi "gentili" — in un pensiero del 18 novembre 1821 —, è fonte di corruzione, ma la ragione:

Tutte queste autorità favoriscono dunque il mio sistema, colla differenza che laddove coloro credevano corrotta e corruttrice la natura, io credo la ragione; laddove essi l'uomo, io gli uomini; laddove essi credevano sostanzialmente imperfetta cioè composta di elementi contraddittorii l'opera di Dio, io credo tale l'opera dell'uomo, e a causa della sola opera dell'uomo, credo non sostanzialmente, ma solo accidentalmente imperfetta l'opera di Dio, e composta non di elementi contraddittorii, ma di qualità acquisite ripugnanti alle naturali, o di qualità naturali corrotte, ripugnanti fra loro, solo in quanto corrotte. Insomma laddove essi vedevano un'immensa imperfezione nel sistema e nell'ordine primitivo dell'uomo, io la vedo in questo sistema, in quanto e perché s'è allontanato dal primitivo; e laddove essi venivano a porre l'uomo quasi fuori della natura, dove tutto è sì perfetto nel suo genere; io ve lo ripongo, e dico ch'egli n'è fuori solamente perché ha abbandonato il suo essere primitivo (pp. 2115-6).

Vera nemica della natura, egli chiarisce però in un pensiero del 22 dicembre 1820, non è la ragione; sue nemiche in ogni senso invece sono la scienza e l'esperienza, che compaiono e si sviluppano nella società (pp. 446-7).

Molteplici sono le sue dichiarazioni sulla benevolenza della natura nei confronti dell'uomo. Particolarmente significative certe affermazioni: che la natura saggia e benevola non è responsabile dell'infelicità dell'uomo e ha dato agli uomini le illusioni — giugno e luglio del 1820 — (pp. 141, 167-89); che gli uomini più vicini alla natura sono "più disposti a godere che a soffrire" — settembre del 1821 — (p. 1678). Per quanto riguarda il rapporto tra natura e civiltà, alla base è la convinzione, più volte espressa, dell'opposizione tra natura e civilizzazione — pensieri del 12-13 aprile, 27 agosto, 31 agosto-1 settembre del 1821 (pp. 939-40, 1570-2, 1597-1602) —. Nella natura, dice negli stessi pensieri — 31 agosto-1 settembre (p. 1697) — non esiste contraddizione, contrariamente a quel che avviene nello "stato di civiltà". La natura in effetti non aveva voluto che l'uomo si costruisse

una sua erronea idea di perfettibilità, che lo ha portato a crearsi una serie infinita di bisogni — pensieri del 21 marzo 1821 (pp. 830 sgg.) —. Il costituirsi della civiltà, di conseguenza — asserisce nelle notazioni del 27 agosto 1821 —, è un fatto casuale: "La nostra civiltà, che noi chiamiamo perfezione essenzialmente dovuta all'uomo, è manifestamente accidentale, sì nel modo con cui s'è conseguita, sì nella sua qualità. [...] Dunque è manifesto che la nostra civiltà, che si crede essenzialmente appartenerci, non è stata opera della natura, non conseguenza necessaria e primordialmente preveduta delle disposizioni da lei prese circa la specie umana [...], ma del caso" (pp. 1570-1. Cfr. pp. 2602-6).

Punto fermo del suo pensiero è la convinzione che l'uomo si sia allontanato dalla natura, procurando la sua infelicità. In pagine dei primi anni di stesura dello *Zibaldone* leggiamo:

Com'è costantissimo e indivisibile istinto di tutti gli esseri la cura di conservare la propria esistenza, così non è dubbio che quasi il compimento di questa non sia l'esserne contento, e l'odiarla o non soddisfarsene non sia un principio contraddittorio il quale non può stare in natura e molto meno in quell'essere il quale senza entrare nella teologia, è chiaro ch'essendo l'ordine animale il primo in questo globo e probabilmente in tutta la natura cioè in tutti i globi, ed egli essendo evidentemente il sommo grado di quest'ordine, viene a essere il primo di tutti gli esseri nel nostro globo. Ora vediamo che in questo è tanta la scontentezza dell'esistenza, che non solo si oppone all'istinto della conservazione di lei, ma giunge a troncarla volontariamente, cosa diametralmente contraria al costume di tutti gli altri esseri, e che non può stare in natura se non corrotta totalmente. Ma pur vediamo che chiunque in questa nostra età sia di qualche ingegno deve necessariamente dopo poco tempo cadere in preda a questa scontentezza. Io credo che nell'ordine naturale l'uomo possa anche in questo mondo esser felice, vivendo naturalmente, e come le bestie, cioè senza grandi nè singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre più o meno uguale e temperata — eccetto gl'infortuni che possono essere nella sua vita, come gli aborti le tempeste e tanti altri disordini (accidentali, ma non sostanziali) in natura — insomma come sono felici le bestie quando non hanno sventure accidentali ec. Ma non già credo che noi siamo più capaci di questa felicità da che abbiamo conosciuto il volto delle cose e le illusioni e il niente di questi stessi piaceri naturali del che non dovevamo neppur sospettare: tout homme qui pense est un être corrompu, dice il Rousseau, e noi siamo già tali. E pure vediamo che questi piccoli dilette non ostante che noi siamo già guasti pur ci appagano meglio che qualunque altro come dice Verter ec. e vediamo il minore scontento dei contadini, ignoranti ec. (quantunque essi pure assai lontani dallo stato naturale), che dei culti, e dei fanciulli

massimamente, che dei grandi. E l'esser l'uomo buono per natura, e guastarsi necessariamente nella società, può servir di prova a questo sistema, e il veder che le bestie non hanno tra loro altra società che per certi bisogni, del resto vivono insieme senza pensar l'una all'altra, e che l'istinto si vien perdendo a proporzione che la natura è alterata dall'arte onde è grande nelle bestie e nei fanciulli, piccolo negli uomini fatti, ma ciò non prova che l'uomo sia fatto per l'arte ec. giacchè la natura gli aveva dato quegl'istinti ch'egli perde poi ec. Sì che si potrebbe pensare che la differenza di vita fra le bestie e l'uomo sia nata da circostanze accidentali e dalla diversa conformazione del corpo umano più atta alla società ec. (p. 56).

Si tenga presente in proposito anche il pensiero sopra citato del 18 novembre 1821 e un altro del 13 ottobre del 1821 (pp. 1907-11). L'uomo, osserva altresì in un pensiero del 25 agosto 1821, ed è un punto decisivo, si è allontanato dalla natura cercando una forma di perfezione che si dimostra falsa ed erronea, perché la sua vera perfezione consiste nella condizione primitiva:

L'uomo alterandosi, ha trovato la natura imperfetta per lui. Ciò vuol dire ch'egli non s'è dunque perfezionato, ma corrotto; ciò vuol dire che egli non corrisponde più al sistema delle cose, e per conseguenza egli è in uno stato vizioso. L'imperfezione dell'uomo, che non ha niente d'assurdo, perché vien da lui, noi l'ascriviamo alla natura, il che è assurdisimo in sì perfetta maestra, e poi in quella che è la sola norma e ragione del perché una cosa sia perfetta o no; giacché fuor di lei, e della sua libera disposizione, non esiste altra ragione di perfezione o imperfezione. Dopo che l'uomo s'è cambiato, ha dovuto cambiar la natura. Ciò prova ch'egli non doveva cambiarsi. Se la sua nuova condizione fosse stata voluta e ordinata dalla natura, ella avrebbe disposte e ordinate le altre cose in modo che corrispondessero e servissero perfettamente a questa nuova condizione. E non dopo il cambiamento, ma prima di esso, l'uomo si sarebbe trovato in opposizione colla natura, (come oggi si trova tutto giorno) se il cambiamento fosse stato primordialmente ed essenzialmente ordinato dalla natura, cioè dalla ragion delle cose. Tutti gli esseri nel loro stato relativo di perfezione, trovano la natura perfettamente corrispondente ai loro fini, al loro bene, ec. e si trovano in perfetta armonia con tutte le cose che hanno relazione naturale ed essenziale (non accidentale) con loro. Solamente l'uomo in quello stato ch'egli chiama di perfezione, trova la natura renitente, ripugnante, mal disposta a' suoi vantaggi, a' suoi piaceri, a' suoi desiderii, a' suoi fini e gli conviene rifabbricarla. Quanto più egli s'avanza verso la sognata perfezione del suo essere tanto meno si trova in armonia colle cose quali elle sono, e gli conviene, raddoppiando proporzionalmente l'arte, e vincendo sempre maggiori difficoltà, cambiar le cose, e farle essere diversamente. Quanto più l'uomo è perfetto, cioè in

armonia col sistema delle cose esistenti, e di se stesso, tanto più gli è difficile e faticoso il vivere, e l'esser felice. Che strana assurdità sarebbe questa nella natura? che strana contraddizione con tutte le altre anche menome parti del suo sistema?

Se dunque l'arte è necessaria oggi all'uomo, e se la natura brutta gli è incompatibile, ciò vuol dire ch'egli non è qual dovrebbe, e che il suo vero stato di perfezione è il primitivo, come quello di tutte le altre cose (pp. 1560-2).

Un insieme di idee che necessariamente si collega al tema del rapporto tra natura e società. La posizione di Leopardi in proposito è fatta di analogie e differenziazioni, nel senso della radicalizzazione, rispetto alle teorie di Rousseau. Nella sua prospettiva, ma nel solco della tradizione di pensiero sei-settecentesco e anche entro un quadro riconducibile al romanticismo politico, questo rapporto è di opposizione. Ed è tale proprio in rispondenza alla sua convinzione che nella società abbia assunto il dominio la ragione. Così sin dal 31 maggio 1820 (p. 112). Come si dirà più ampiamente a suo luogo, qualche tempo dopo — 29 luglio 1820 — Leopardi dirà che la società è frutto del delitto (p. 191). La società, dice ancora in pagine del 22-29 gennaio 1821, essendo lontana dalla natura, non può garantire sistemi politici che assicurino la felicità (pp. 561-2). La natura in realtà aveva previsto per l'uomo una forma di società "accidentale" e "larga" — lo dice in pagine del 30 marzo-4 aprile del 1821 —: "Così che la natura non può nel suo primitivo disegno aver considerata, né ordinata altra società nella specie umana, se non simile più o meno a quella che ha posta in altre specie, vale a dire una società accidentale, e nata e formata dalla passeggera identità d'interessi, e sciolta col mancare di questa; ovvero durevole, ma lassa o vogliamo dire larga e poco ristretta, cioè di tal natura che giovando agli interessi di ciascuno individuo in quello che hanno tutti di comune, non pregiudichi agl'interessi o inclinazioni particolari in quello che si oppongono ai generali" (p. 873. Cfr. pp. 937-8, 1952-3). E ciò perché, come leggiamo poco prima (p. 872), l'uomo essenzialmente ama solo se stesso e quindi odia gli altri (cfr. pp. 173-4, 2644). Qualche mese dopo la composizione dell'inno — pensiero del 1° aprile 1823 — Leopardi avrebbe più ampiamente articolato il suo discorso introducendo il tema delle illusioni. È un brano da aver presente interamente:

L'uomo sarebbe felice se le sue illusioni giovanili (e fanciullesche) fossero realtà. Queste sarebbero realtà, se tutti gli uomini le avessero, e durassero sempre ad averle [...]. Tutti gli uomini più o meno (secondo la differenza dei caratteri), e massime in gioventù,

provano queste tali illusioni felicitanti: è la sola società, e la conversazione scambievolmente, che civilizzando e istruendo l'uomo, e assuefacendolo a riflettere sopra se stesso, a comparare, a ragionare, disperde immancabilmente queste illusioni, come negl'individui, così ne' popoli, e come ne' popoli, così nel genere umano ridotto allo stato sociale. L'uomo isolato non le avrebbe mai perdute; ed elle son proprie del giovane in particolare non tanto a causa del calore immaginativo, naturale a quell'età, quanto della inesperienza, e del vivere isolato che fanno i giovani. Dunque se l'uomo avesse continuato a vivere isolato, non avrebbe mai perdute le sue illusioni giovanili, e tutti gli uomini le avrebbero e le conserverebbero per tutta la vita loro. Dunque esse sarebbero realtà. Dunque l'uomo sarebbe felice. Dunque la causa originaria e continua della infelicità umana è la società. L'uomo, secondo la natura, sarebbe vissuto isolato e fuor della società. Dunque se l'uomo vivesse secondo natura, sarebbe felice (pp. 2684-5).

Il problema è posto in termini simili per quel che riguarda la società come tale in rapporto alla natura, cioè per quel che riguarda la non-naturalità della società come si è determinata nel tempo. Intanto Leopardi denuncia — in un pensiero del 19 ottobre 1821 — la contraddizione interna alla società, che non può a lungo mantenere la sua perfezione, e quella tra società e civiltà: “[...] la stessa assoluta essenza della società porta in sé i germi della corruzione, e distrugge immancabilmente e prestissimo questa perfezione, quest'armonia ec. ne' suoi principii costitutivi; non è ella una prova bastante che l'uomo non è fatto per la società, o almeno per una società stretta, e d'uomini inciviliti, e che questa è incompatibile con la natura umana, e contraddittoria nei suoi principii? Una tal società da un lato abbisogna, dall'altro produce immancabilmente la civiltà; e la civiltà distrugge la perfezione e l'armonia di qualunque siffatta società” (p. 1952-3. Cfr. pp. 1594-6). Più ampiamente Leopardi sarebbe tornato su questi punti nell'agosto 1823 (pp. 3082-6). Contraria alla natura, argomenterà in pagine dell'11 ottobre 1823 (pp. 3649-57), è anche l'eccessiva espansione degli uomini nel pianeta, legata all'eccessivo espandersi della società stessa:

Io dico dunque per fermo, che la specie umana per sua natura, secondo le intenzioni della natura, volendo poter conservare il suo ben essere, non doveva propagarsi più che tanto, e non era destinata se non a certi paesi e certe qualità di paesi, de' limiti de' quali non doveva naturalmente uscire, e non uscì che contro natura. Ma come contro natura ella giunse a un grado di società fra se stessa, ch'è fuor d'ogni proporzione con quella che hanno l'altre specie, e che in mille luoghi s'è dimostrato esser causa del suo mal essere e corruzione ec.,

così contro natura si moltiplicò e propagò strabocchevolmente; perocché questa moltiplicazione, come poi contribuì sommamente ad accelerare, cagionare, accrescere i progressi della società, cioè della corruzione umana, così dapprincipio non ebbe origine se non dal soverchio e innaturale progresso d'essa società (pp. 3654-5).

Essenziale è a questo punto definire il problema della concezione leopardiana della religione e del cristianesimo. Si deve aver costantemente presente però, in rapporto alla religione, come dato di base, l'asserzione fondamentale e chiarificatrice di un pensiero del dicembre 1820: "La natura è lo stesso che Dio. Quanto più attribuisco alla natura, tanto più a Dio [...]. Quanto più esalto e predico la natura, tanto più Dio. Stimando perfetta l'opera della natura, stimo perfetta quella di Dio" (pp. 393-4. Cfr. p. 1638). La natura di cui parla è evidentemente *natura naturans*. Per quel che riguarda l'idea di Dio in rapporto all'insieme delle convinzioni leopardiane è essenziale ricordarsi della sua affermazione della possibilità dell'esistenza di un "Essere onnipotente":

E quindi neghiamo che il mondo possa essere, ed esser qual è, senza una cagione posta fuori di lui. Sin qui nella materia. Usciti della materia ogni facoltà dell'intelletto si spegne. Noi vediamo solamente che nulla è assoluto né quindi necessario. Ma appunto perché nulla è assoluto, chi ci ha detto che le cose fuor della materia non possano esser senza ragion sufficiente? Che quindi un Essere onnipotente non possa sussister da se ab eterno, ed aver fatto tutte le cose, bench'egli assolutamente parlando non sia necessario? Appunto perché nulla è vero né falso assolutamente, non è egli tutto possibile, come abbiamo provato altrove?

Io considero dunque Iddio, non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacché non si dà migliore nè peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili. Questo è possibile.

Basilare anche la convinzione, variamente e più volte affermata nello *Zibaldone*, che la religione nell'esistenza umana ha un effetto di risarcimento, direzione ed equilibrio assai più reale e positivo che non la ragione (mi limito a citare le riflessioni del 9-15 dicembre 1820, pp. 361 sgg.). Importante poi per la sua idea del cristianesimo quanto afferma in un pensiero del 27 novembre: "Quello che uccideva il mondo, era la mancanza delle illusioni; il Cristianesimo lo salvò non come verità, ma come una nuova illusione" (p. 335. Vd. anche pp. 408 sgg., 427 sgg., 1637 sgg.). Anche se, egli aggiunge, il cristianesimo in sé era una forza "effimera [...]" e produttrice di maggior

debolezza". Il Cristianesimo, egli sostiene anche in una lunga riflessione del 9-10 dicembre 1820, si adatta, anzi per certi versi coincide con la condizione di "civiltà media" (pp. 408 sgg.). Non si possono trascurare d'altronde le riserve ben pesanti, in relazione alla funzione socio-culturale del cristianesimo, di alcuni pensieri del 26 marzo e del 29 settembre del 1820:

E una delle gran cagioni del cangiamento nella natura del dolore antico messo col moderno, è il Cristianesimo, che ha solennemente dichiarata e stabilita e per così dire attivata la massima della certa infelicità e nullità della vita umana, laddove gli antichi come non doveano considerarla come cosa degna delle loro cure, se gli stessi Dei secondo la loro mitologia s'interessavano sì grandemente alle cose umane per se stesse (e non in relazione a un avvenire), erano animati dalle stesse passioni nostre, esercitavano particolarmente le nostre stesse arti (la musica, la poesia ec.), e in somma si occupavano intieramente delle stesse cose di cui noi ci occupiamo? Non è però ch'io consideri intieramente il cristianesimo come cagion prima di questo cangiamento, potendo anzi esserne stato in parte prodotto esso stesso [...] ma solamente come propagatore principale di tale rivoluzione del cuore (p. 105).

[...] inferite come [...] il Cristianesimo debba aver reso l'uomo inattivo e ridotto invece ad esser contemplativo, e per conseguenza com'egli sia favorevole al dispotismo, non per principio (perché il cristianesimo né loda la tirannia, né vieta di combatterla, o di fuggirla, o d'impedirla), ma per conseguenza materiale, perché se l'uomo considera questa terra come un esilio, e non ha cura se non di una patria situata nell'altro mondo, che gl'importa della tirannia? Ed i popoli abituati (massime il volgo) alla speranza di beni d'un'altra vita, divengono inetti per questa, o se non altro, incapaci di quei grandi stimoli che producono le grandi azioni. Laonde si può dire generalmente anche astraendo dal dispotismo, che il cristianesimo ha contribuito non poco a distruggere il bello il grande il vivo il vario di questo mondo, riducendo gli uomini dall'operare al pensare e al pregare, o vero all'operar solamente cose dirette alla propria santificazione ec. sopra la quale specie di uomini è impossibile che non sorga immediatamente un padrone. [...]. In secondo luogo, parendo che il cristianesimo faccia consistere la perfezione piuttosto nell'oscurità, nel silenzio, e in somma nella totale dimenticanza di quanto appartiene a questo esilio, [...] è certo che lo spirito del Cristianesimo in genere portando gli uomini, come ho detto, alla noncuranza di questa terra, se essi sono conseguenti, debbono tendere necessariamente ad essere inattivi in tutto ciò che spetta a questa vita, e così il mondo divenir monotono e morto. Paragonate ora queste conseguenze, a quelle della religione antica, secondo cui questa era la patria, e l'altro mondo l'esilio (p. 253).

In una riflessione del 31 luglio del 1821 individuava addirittura la condizione di contraddizione tra cristianesimo e realtà umana. Egli lo dichiarava “incompatibile non solo coi progressi della civiltà, ma colla sussistenza del mondo e della vita umana” (pp. 1426-27. Cfr. pp. 1685-9, 1824-5, 1882, 2384). Ma tutto ciò non può inficiare la forza delle sue convinzioni per quanto riguarda la *verità* della religione e della rivelazione all'interno del suo “sistema” assolutamente relativistico. Dirà in un pensiero del 5-7 settembre del 1821:

Il mio sistema abbracciando e ammettendo quasi tutto il sistema dell'ateismo, negando tutti i sistemi ec. e pur facendone risultare l'idea costante di Dio, religione, morale, ec. mi par l'ultima e decisiva prova della religione; o se non altro che non può per ragioni esser dimostrata falsa quella rivelazione, che d'altronde, avendo prove di fatto, si deve tenere per vera, perché il fatto nel mio sistema decide, e la ragione non se gli può mai opporre (p. 1643).

Il sistema di pensiero che si è qui sintetizzato è a fondamento dell'impostazione dell'inno, che è tutto una riflessione, variata stanza per stanza, sulla separazione tra natura e civiltà e sull'esclusiva responsabilità dell'uomo in questo processo. Nell'analisi del testo riferimento implicito per i contenuti di ordine concettuale sono i luoghi citati dello *Zibaldone*.

Il tema fondamentale dell'intero inno è la contrapposizione tra gli uomini del tempo presente e gli antichi padri, che, come si capirà sempre meglio a partire dalla seconda stanza, sono i patriarchi del Vecchio Testamento. Una contrapposizione che, sul terreno del pensiero, pone da una parte l'integrazione, dall'altra la dissociazione tra uomo e natura. E in questa si riconosce la contraddizione fondamentale della vita dell'uomo: la tensione alla felicità e l'azione che la rende impossibile. Sul terreno espressivo, si alternano nostalgica e accorata contemplazione di un tempo di serenità e pace e angosciata rappresentazione della tragicità dell'esistenza. Un che di corale però costituisce l'impianto dell'inno, di corale nel senso che il punto di vista è collettivo, e la forma ne deriva una sua unità nel segno della solennità e meditatività sapienziale. Che trovano anche i toni di un'alta e, nel senso più ampio, *religiosa* commozione che connota i momenti sia riflessivi che rappresentativi dell'inno. Caratteri pertinenti alla contemplazione di una realtà sentita e pensata come la ragione profonda della condizione umana, scommessa tra due possibilità, quella concretatasi nel corso della storia universale e quella affidata alla

destinazione naturale. Una realtà come fuori del tempo e staccata da uno spazio concreto, una realtà ancestrale e archetipica. O, si potrebbe dire con lo stesso Leopardi, *indeterminata*. Assai indicativa una considerazione dell'1 agosto 1821, che mette in rapporto antichità e indeterminato, associando però a questa la categoria, assai affine, di "indefinito": "L'antico non è eterno, e quindi non è infinito, ma il concepire che fa l'anima uno spazio di molti secoli, produce una sensazione indefinita, l'idea di un tempo indeterminato, dove l'anima si perde, e sebben sa che vi sono confini, non li discerne, e non sa quali sieno" (p. 1429). In questa prospettiva va tenuto nel dovuto conto come fatto culturale e ideale il costituirsi nella nostra letteratura di una linea di continuità nel senso della poesia di alta ispirazione religiosa, da Foscolo a Manzoni e Leopardi.

Il tema è svolto in sei stanze di diversa misura. Chiamerò "sottotemi" tutte le articolazioni interne al tema fondamentale sopra definito. Nella successione delle stanze si possono distinguere due momenti, e quindi due parti. La prima, le prime due stanze, soprattutto concentrata sul sottotema della responsabilità dell'uomo nel processo storico che lo ha portato alla catastrofe, la seconda, le altre quattro, più attenta ad approfondire il tema generale, cioè il contrasto tra tempo primigenio e realtà della condizione umana delle epoche successive, realtà definita però anche in sé con insistenti variazioni, che definiscono il sottotema della deviazione.

Il sistema dei versi risponde a una logica di discorso sintatticamente ampio e complesso, che si avvale di una quasi continua catena di spezzature. Ne deriva — adottando tipizzazioni tradizionali — un'andatura più tendente al discorso ampio e continuato della prosa che alla ritmica marcatura del discorso verseggiato. E l'insieme è tenuto da un insistente tessuto di polisindeti, che instaura un certo sentore di stile biblico. La scelta lessicale, caratterizzata da termini di derivazione dal latino e dalla tradizione letteraria italiana — gli "studiati e begli ed espressivi arcaismi" — (*Zibaldone*, p. 1244, 30 giugno 1821) —, in un siffatto contesto è funzionale alla determinazione di campi denotativi e connotativi che producono appunto l'atmosfera di extratemporalità. Secondo un rapporto quasi necessario, inversioni e iperbati, più o meno estesi, costituiscono il fondamento della struttura retorica dei versi. Che pure, a parte la loro riconosciuta funzione evidenziante, contribuiscono alla creazione di quell'atmosfera, in quanto essi stessi, sul piano della sintassi, sono della natura dei latinismi — e dei grecismi — e degli arcaismi. A questo insieme espressivo-formale sono funzionali le aperture con apostrofe

di quattro stanze sul modello degli inni pseudo-omerici e callimachei³. Insomma il confluire e fondersi — e si pensi al riguardo alle osservazioni del 9-10 settembre, 20 ottobre, 11 novembre 1823 (pp. 3405-9, 3738-41, 3866-7) — di forme appartenenti a modelli linguistico-letterari diversi, italiano, latino, greco, biblico, costituisce la specifica densità e polivalenza di significati dell'Inno, la sua espressività.

È opportuno ricordare qui il giudizio di Leopardi del 12 giugno 1821 sulla lingua latina, anche se riferito alla sua precisione: “[...] la sottigliezza, e la squisita perfezione della lingua latina, che forse non ha l'eguale in simili prerogative e facoltà” (p. 1162). Assai più interessanti le osservazioni del 14 luglio e del 14 ottobre 1821: “Per noi italiani è grandissima fonte di eleganza l'uso di voci o modi latini, presi nuovamente da quella lingua, in modo che sieno pellegrini”; “Molte parole che in una lingua sono triviali e volgari, molte applicazioni o di parole o di frasi che in quel tal senso sono ordinarissime nella lingua da cui si prendono, riescono elegantissime e nobilissime ec. trasportandole in un'altra lingua, a causa del pellegrino. Questo è ciò che accade a noi spessissimo trasportando nell'italiano, voci o frasi latine” (pp. 1324, 1916. Vd. anche pp. 2639-40).

Il discorso va allargato alle idee di Leopardi sullo stile poetico in generale. Attenzione va rivolta anzitutto alle sue ben note considerazioni sugli effetti stilistici prodotti dal “pellegrino” del linguaggio. Coincidenti questi proprio con quelli prodotti dai latinismi — come è naturale, essendo questi stessi una forma del “pellegrino”⁴ —. Suo effetto principale appunto — scriveva il 14 ottobre 1821 — è l’“eleganza”, un’eleganza che è “nobiltà” (pp. 1919-20). Ma già prima, il 17 luglio del 1821, aveva definito la natura del “pellegrino” in rapporto all’eleganza e, anche, all’irregolare: “[...] l’eleganza propriamente detta deriva sempre dal pellegrino e diviso dal comun favellare, il che per un verso o per un altro è sempre qualcosa d’irregolare, sia perché quella parola è forestiera, e quindi è, non dirò contro le regole, ma irregolare, o fuor delle regole l’usarla; sia perché quel modo è nuovamente fabricato comunque si voglia ec.” (p. 1337). Più tardi, in riflessioni del giugno 1822, proprio alla vigilia della composizione dell’Inno dunque, tornerà sul punto relativo al rapporto tra “pellegrino”, eleganza e purezza della lingua. Leggiamo una nuova definizione del “pellegrino”: “[...] non solo il pellegrino giova all’eleganza, ma questa non ne può fare a meno, e non vie-

³ L. Blasucci, *I tempi dei “Canti”*. Nuovi studi leopardiani, Torino, Einaudi 1996, p. 36.

⁴ Sui latinismi e il peregrino nei versi dell’Inno vd. G. Blasucci, op. cit., pp. 36-8.

ne da altro se non da un parlare ritirato alquanto (più o meno) all'uso ordinario, sia nelle parole, sia ne' loro significati, sia ne' loro accoppiamenti, nelle metafore, negli aggiunti, nelle frasi, nelle costruzioni, nella forma intera del discorso ec." (pp. 2502-3). L'elegante alla fine coincide con la stessa "purità" della lingua, e ciò proprio per il suo essere "pellegrino": "[...] fra noi, chi scrive con purità, scrive elegante, perché chi scrive italiano in Italia scrive pellegrino" (p. 2512).

È utile però ricordare altre considerazioni, parallele e concomitanti, del Leopardi relative all'idea di eleganza. Già nel luglio del 1821 egli riferiva a questa anche le categorie dell'indeterminatezza e dell'irregolarità: "Se attentamente riguarderemo in che soglia consistere l'eleganza delle parole, dei modi, delle forme, dello stile, vedremo quanto sovente anzi sempre ella consista nell'indeterminato [...] o in qualcosa d'irregolare" (p. 1312). Su questa via si muoveva ancora il mese dopo: "Se osserveremo bene in che cosa consista l'eleganza delle scritture, l'eleganza di una parola, di un modo ec., vedremo ch'ella sempre consiste in un piccolo irregolare, o in un piccolo straordinario o nuovo, che non distrugge punto il regolare e il conveniente dello stile o della lingua, anzi gli dà risalto, e risalta esso stesso [...]" (p. 1323. Vd. anche le pp. 1336-7, 1481, 1917-20). Importantissima però la definizione, del 28 giugno 1821, della natura dell'indeterminato, riferito alla teoria generale delle idee elaborata dagli ideologi: "Quindi la secchezza che risulta dall'uso de' termini, i quali ci destano un'idea quanto più si possa scompagnata, solitaria e circoscritta; laddove la bellezza del discorso e della poesia consiste nel destarci gruppi d'idee, e nel fare errare la nostra mente nella moltitudine delle concezioni e nel loro vago, confuso, indeterminato, incircoscritto. Il che si ottiene colle parole proprie, ch'esprimono un'idea composta di molte parti, e legata con molte idee concomitanti" (pp. 1235-6).

La sua poetica, è evidente, come già quella foscoliana, è fondata su una consapevole e matura idea della poesia come polisemia. La densità espressiva dell'inno — di questo componimento in particolare rispetto agli altri canti leopardiani — è certamente da spiegare in rapporto a queste convinzioni.

La prima stanza dell'inno, di ventuno versi, è tutta incentrata sul tema fondamentale. È organizzata secondo uno schema tripartito. Il primo sottotema (vv. 1-6) è quello della differenza tra i padri e i figli, subito supportato dall'assunto fondamentale, il secondo sottotema, che il destino di infelicità non è connaturato alla realtà dell'uomo (vv. 6-11). E segue subito dopo il terzo sottotema (vv. 11-21), sviluppo dell'assunto del secondo, quello della colpa e della responsabilità dell'uomo:

E voi de' figli dolorosi il canto,
 Voi dell'umana prole incliti padri,
 Lodando ridirà; molto all'eterno
 Degli astri agitator più cari, e molto
 Di noi men lacrimabili nell'alma
 Luce prodotti. Immedicati affanni
 Al misero mortal, nascere al pianto,
 E dell'etereo lume assai più dolci
 Sortir l'opaca tomba e il fato estremo,
 Non la pietà, non la diritta impose
 Legge del cielo. E se di vostro antico
 Error che l'uman seme alla tiranna
 Possa de' morbi e di sciagura offerse,
 Grido antico ragiona, altre più dire
 Colpe de' figli, e irrequieto ingegno,
 E demenza maggior l'offeso Olimpo
 N'armarò incontra, e la negletta mano
 Dell'altrice natura; onde la viva
 Fiamma n'increbbe, e detestato il parto
 Fu del grembo materno, e violento
 Emerse il disperato Erebo in terra.

Un primo commento può fornire lo stesso Leopardi, con una sua considerazione dello *Zibaldone*, del 27 novembre 1820:

Nominando i nostri antenati, sogliamo dire, i buoni antichi, i nostri buoni antichi. Tutto il mondo ha opinione che gli antichi fossero migliori di noi, tanto i vecchi che perciò gli lodano, quanto i giovani che perciò li disprezzano. Il certo è che il mondo in questo non s'inganna: il certo è che, senza però pensarvi, egli riconosce e confessa tutto giorno il suo deterioramento. E ciò non solamente con questa frase, in cento altri modi; e tuttavia neppur gli viene in pensiero di tornare indietro, anzi non crede onorevole se non l'andare sempre più avanti, e per una delle solite contraddizioni, si persuade e tiene per indubitato, che avanzando migliorerà, e non potrà migliorare se non avanzando; e stimerebbe di esser perduto retrocedendo (pp. 352-3).

In termini di immagini simboliche la contrapposizione è segnata dall'evocazione dell'“alma luce” dei vv. 5-6 e dall'inquietante emergenza delle tenebre dell'anima e della disperazione rappresentati dall'espressione “disperato Èrebo”. I tre sottotemi sono sapientemente distribuiti secondo un rapporto che vede lo svolgimento dei primi due nella prima metà della stanza, ugualmente distribuiti in uno spazio di versi quasi identico, il terzo nella seconda metà, quindi con uno sviluppo più ampio e articolato. Più incalzanti però le sequenze dei versi dedicati a questo, risultandone così ampiamente mediata la dram-

maticità. Che culmina nell'immagine che conclude la stanza, tutta marcata dalla successione delle allitterazioni.

Il primo verso contiene nuclei di significato assolutamente fondamentali. Definisce la posizione del soggetto poetante. Il poeta è la voce degli uomini e del loro dolore, e si confonde con l'umanità che nel "canto" esprime il proprio lutto. La coralità appunto che costituisce la tonalità dell'inno. E unitamente definisce la condizione attuale dell'uomo come sofferenza e dolore. *Dolorosi*, aggettivo caro a Leopardi, non è qui solo *dolenti*, ma anche *che producono dolore*. Mi sembra si dia qui una polivalenza data dalla compresenza di un significato di base e di un significato di tipo metonimico. Lo confermerebbero certe significative occorrenze in testi di sicura suggestione sul poeta e che costituiscono certamente col verso leopardiano un autentico tessuto intertestuale. Ricordo i precedenti cesarottiani dei *Canti di Ossian*: "Voi d'Inisfela i dolorosi figli" del terzo canto del poemetto *Fingal* (v. 209); "Allor dei vati il doloroso canto/ Circondava le tombe" del secondo canto del poemetto *Temora* (vv. 95-6). Ricordo Foscolo dell'*Ortis*: "il mio spirito doloroso sarà confortato da' sospiri di quella celeste fanciulla" (P. II, lettera 19). Ricordo Monti del primo canto del *Prometeo* e del ventiduesimo libro della traduzione dell'*Iliade*: "E doloroso di lasciar l'antico/ Dolce ricetta" (vv. 850-1); "Questi preghi di lagrime interrotti/ Porgono al figlio i dolorosi". Può essere invece una curiosità che nello stesso anno dei *Patriarchi* Manzoni, in tutt'altra temperie culturale e sentimentale, scrivesse nella *Pentecoste*: "voi già vicine a sciogliere/ il grembo doloroso" (vv. 60-1).

A partire da *dolorosi* sull'asse della selezione si colloca l'isotopia *lacrimabili, immedicati affanni, pianto*. La linea si protende nelle altre stanze: *macere cure, disperato pentimento, egro, anelante, imbelli umane vite, seguaci ambasce, la sciagura e il pianto, affanni suoi, pallida cura, peregrino affanno*.

Sul piano del pensiero, un dato di forte significato è contenuto nel terzo sottotema, quello dedicato al peccato originale. Sembra che il poeta ne voglia limitare di molto la portata epocale, come già nell'abbozzo in prosa⁵: "E se di vostro antico / Error che l'uman seme alla tiranna/ Possa de' morbi e di sciagura offerse,/ Grido antico ragiona, altre più dire/ Colpe de' figli, e irrequieto ingegno./ E demenza maggior [...]". L'errore, stando ai versi, ha l'effetto di consegnare il ge-

⁵ Sul tempo di composizione di questo rispetto ai versi penso abbia ragione M. Santagata, che ritiene non siano strettamente contigui (*Quella celeste naturalezza. Le canzoni e gli idilli di Leopardi*, Bologna, Il Mulino 1994, pp. 36-7).

nere umano alla malattia, al dolore, alla sventura. Ma non alla disperazione, come è spiegato nello stesso abbozzo in prosa: “E sebbene la fama ricorda un antico nostro fallo cagione delle nostre calamità, pur la clemenza divina non vi tolse che la vita non fosse un bene”. Egli sa bene però, anzi lo sostiene come suo assunto in contrasto coi teologi in pensieri dello *Zibaldone* del dicembre 1820, che il peccato originale dell'uomo sia consistito nell'aver voluto un livello di scienza e conoscenza che Dio non gli aveva destinato per il suo stesso bene, e quindi nell'aver alterato il rapporto tra natura e ragione a tutto scapito della prima (pp. 393 sgg., 420, 434-436, 1004). Una colpa radicale, causa fondamentale dell'infelicità degli uomini. Si deve pensare dunque che egli non parli di quest'aspetto della colpa per più ragioni. Intanto perché non avrebbe potuto presentarla come un fatto meno grave rispetto ad altre colpe dell'uomo. Un altro, forse più importante, motivo credo si possa riconoscere in base ad un altro passo di luoghi ancora dello *Zibaldone* dello stesso dicembre 1820:

Ed è ben conforme alla ragione e ben verisimile il supporre che Dio volendo manifestare la sua misericordia e tutta la sua gloria alla terra, e avendo scelto di farlo, com'era naturale, nella più nobile delle creature terrestri, abbia voluto assoggettarla ad una prova, e permettere la sua corruzione e infelicità temporale, la quale ha dato luogo a tutta quella manifestazione di Dio, ch'è seguita dall'incremento della ragione umana, alla Redenzione ec. Manifestazione che non avrebbe avuto luogo se l'uomo avesse conservato il suo grado e felicità naturale, ancorché più perfetto, relativamente alla sua natura. Questa supposizione è conforme non solo alla ragione, ma espressamente al Cristianesimo, il quale insegna (e non può altrimenti) che Dio permise il peccato dell'uomo per sua maggior gloria. Ora, secondo lo stesso Cristianesimo, era certamente meglio che l'uomo non peccasse: ed egli sarebbe rimasto più perfetto e più buono non peccando, e non corrompendosi, e questo gli era destinato primordialmente. Eppure Iddio permise che peccasse. Dunque, secondo lo stesso Cristianesimo, Dio permise un effettivo male, per un bene: permise una cosa contraria alla destinazione dell'uomo. Dunque questa destinazione era meno atta alla gloria di Dio, secondo i suoi misteriosi giudizi. Altrimenti Dio avrebbe permesso un male (e sommo male qual è il peccato) senza motivo: avrebbe lasciato violare e guastare l'ordine da lui stabilito senza motivo; e non avrebbe fatto il meglio ma il peggio (pp. 419-20).

Se per Leopardi la vera origine del peccato originale è in qualche modo un atto di volontà di Dio, abbiamo acquisito una seconda ragione della sua scelta nei versi della stanza dedicati all'argomento. L'orientamento generale del suo pensiero nella stanza e nell'intero inno mira

a stabilire la responsabilità dell'uomo — nel senso che vedremo — nella determinazione del suo destino. Questo sarebbe stato fortemente contraddetto dalla scelta di una rappresentazione più complessa e radicale della natura e degli effetti del peccato originale. Il poeta dunque vuole assegnare al delitto di Caino un maggior peso nella determinazione del destino del genere umano, perché così può confermare, e confermarsi, la sua idea della responsabilità dell'uomo in tale determinazione. Cercheremo di capire alla fine la ragione profonda di un tale orientamento di pensiero.

La seconda stanza, la più lunga del componimento, constando di trentacinque versi, incentrata sulla figura del capostipite, Adamo, sviluppa ampiamente il sottotema della colpa dell'uomo, il delitto di Caino, assunto a designare simbolicamente il distacco dell'uomo dalla natura. E propone perciò in una forma più concretamente specificata la stessa tematica della prima stanza. Ma anch'essa è costruita su un'opposizione, quella tra l'innocenza e la pace primitive e la disperazione e l'angoscia e la degradazione susseguenti al delitto. Opposizione frontalmente marcata dall'immediato succedersi di due periodi esclamativi:

Tu primo il giorno, e le purpuree faci
Delle rotanti sfere, e la novella
Prole de' campi, o duce antico e padre
Dell'umana famiglia, e tu l'errante
Per li giovani prati aura contempli:
Quando le rupi e le deserte valli
precipite l'alpina onda fería
D'inudito fragor; quando gli ameni
Futuri seggi di lodate genti
E di cittadi romorose, ignota
Pace regnava; e gl'inarati colli
Solo e muto ascendea l'aprico raggio
Di Febo e l'aurea luna. Oh fortunata,
Di colpe ignara e di lugúbri eventi,
Erma terrena sede! Oh quanto affanno
Al gener tuo, padre infelice, e quale
D'amarissimi casi ordine immenso
Preparano i destini! Ecco di sangue
Gli avari cóliti e di fraterno scempio
Furor novello incesta, e le nefande
Ali di morte il divo etere impara.
Trepido errante il fratricida, e l'ombre
Solitarie fuggendo e la secreta
Nelle profonde selve ira de' vènti,
Primo i civili tetti, albergo e regno
Alle macere cure, innalza; e primo

Il disperato pentimento i ciechi
Mortali egro, anelante, aduna e stringe
Ne' consorti ricetti: onde negata
L'improba mano al curvo aratro, e vili
Fur gli agresti sudori; ozio le soglie
Scellerate occupò; ne' corpi inerti
Domo il vigor natío, languide, ignave
Giacquer le menti; e servitù le imbelli
Umane vite, ultimo danno, accolse.

In quattordici versi e mezzo si svolge il sottotema dell'innocenza e della pace primitive. La conclusione esclamativa si ripete in una susseguente nuova sequenza esclamativa, con cui si apre la seconda parte della stanza, di venti versi – e mezzo, tutta dedicata alla colpa di Caino. Ma è possibile coglierne una tripartizione: il preannuncio esclamativo della futura infelicità del genere umano, in una successione di un emistichio, due versi interi e un emistichio conclusivo; la registrazione in tre versi e mezzo dell'atto decisivo, il fratricidio; la descrizione, in quattordici versi degli atti determinati, anzi necessitati, dalla colpa. Ancora una distribuzione equilibrata nelle sue grandi componenti dunque.

Di forte suggestione l'incantata contemplazione della prima parte, in cui si esprime quel sogno edenico che negli anni giovanili il poeta si era illuso di poter riferire a un tempo reale. Il sogno di una condizione in qualche modo anteriore all'inizio della vera storia dell'uomo. E l'evocazione di un tale stato è ottenuta attraverso un succedersi sintatticamente rallentato dei versi e da una rappresentazione fatta esclusivamente di immagini. Immagini però non viste, ma *pensate*. Immagini cioè frutto di un'astrazione concettuale, e si pensi soprattutto a quella del regno universale della “pace”. Si potrebbe dire che sia una delle forme possibili della poetica dell'indeterminato e dell'indefinito. Secondo lo stesso procedimento della prima stanza, la seconda parte, preparata in questo senso dal succedersi delle due strutture esclamative, si svolge nelle forme di una rappresentazione assai più mossa e incalzante. Si rivela una realtà di errore, dolore e decadenza, che il poeta vede e vive nei termini di una sofferta contemplazione. Ne è segno il fronteggiarsi e intrecciarsi di due linee isotopiche, costituite da una parte dalla serie di parole chiave di contenuto semantico tragico-catastrofico — *amarissimi casi, sangue, fraterno scempio, furor, nefande, morte, fraticida, ombre, ira, improba mano, vili, ozio, scellerate, servitù, danno* —, dall'altra da quella di significato patetico-luttuoso — *affanno, infelice, amarissimi, trepido, macere cure, dispera-*

to, ciechi, egro, anelante, inerti, languide, ignave, imbelli —. Non deve sfuggire la posizione di rilievo, all'inizio del verso e in un verso non spezzato, di "trepido", l'aggettivo che definisce la condizione di colui che ha rotto l'equilibrio e la legge voluti dalla natura.

Sul piano del pensiero, Leopardi segue la sua teoria — sopra riassunta — sull'origine della società e i suoi effetti sulla condizione umana. Bisogna aggiungere qualche osservazione sul quadro che conclude la rappresentazione della degradazione dell'uomo. In alcune pagine dello *Zibaldone* sui "governi", del 22-29 gennaio del 1821 (pp. 543 sgg.), il poeta, in contrasto con Rousseau, affermava che, una volta costituitasi la società e avvenuta la rottura con la natura, l'unico esito possibile sul piano istituzionale era la monarchia assoluta, unica forma di governo atta a garantire il fine del bene universale. La repubblica è certo il miglior sistema, ma può esistere solo finché rimane nel popolo un minimo "di natura". Avviene però, è detto nello svolgimento ulteriore del tema, che il monarca assoluto non abbia più le qualità per assolvere a un tal compito, cosa inevitabile col procedere della "depravazione", e allora gli uomini sono condannati all'infelicità:

Se il principe non è tale, siamo da capo. Siccome egli è divenuto l'anima e la testa, e in somma la forza movente della società, anzi si può dire che la forza attiva e negativa della società sia tutta riposta e rinchiusa in lui; così quanto egli non mira al ben comune (o per difetto di giudizio, o di volontà), tanto la società manca di nuovo della sua ragione, si allontana dal suo fine, e diventa di nuovo inutile e dannosa. E tanto più dannosa, quanto maggiori sono i mali che derivano dalla servitù, dall'esser tutti destinati al bene di un solo, dall'impiegare le loro forze non più pel loro bene, né pubblico, né pure individuale, ma per li capricci, e le soddisfazioni di un solo, il quale può anche volere, e spesso vuole il danno comune, e così tutti sono obbligati non solo a non procurare il loro bene, ma il loro male. In somma tutte le calamità che derivano dalla tirannia, stato direttamente contrario alla *natura* di tutti i viventi d'ogni specie, e quindi certa sorgente d'infelicità. Così la società diviene un male infinito, diviene formalmente l'infelicità degli uomini che la compongono: infelicità maggiore o minore, in proporzione che il principe, il quale viene a racchiudere in se stesso la società, si allontana per qualunque motivo dal di lei fine, ch'è divenuto in diritto e in dovere il suo proprio fine (pp. 551-2).

Sembra di poter leggere nei versi un riferimento a questa condizione. Basterà tener conto dell'adozione di un termine come "servitù". Così il poeta indicava l'estremo di male in cui è caduto dopo il suo distacco dalla natura.

Le quattro stanze successive, tutte più brevi rispetto alle prime due, per la consistenza tematica possono essere considerate, come già detto, la seconda parte dell'inno. Sviluppano infatti unitariamente il tema generale, il contrasto tra condizione primigenia e condizione nella società, dando anche grande rilievo autonomamente sia al sottotema della deviazione del genere umano come a quello della condizione primigenia. E costituiscono un blocco estremamente bilanciato, in cui la prima e la quarta, nel gioco dell'opposizione generale passato/presente, natura/società, sono funzionali allo svolgimento di motivi riconducibili al primo termine dell'opposizione e la seconda e la terza al secondo. L'equilibrio è dato anche dalla distribuzione chiastica delle stanze dal punto di vista della loro misura, essendo la prima e la quarta di quattordici versi, la seconda e la terza di sedici e diciassette. La prima stanza però ha anche una funzione di passaggio dalla prima parte alla seconda, in quanto mantiene il riferimento a uno svolgimento storico, come la seconda stanza della prima parte dell'inno. E l'ultima ha anche funzione di conclusione e chiusura dell'intero inno.

La prima stanza di questa seconda parte, terza dell'inno, di quattordici versi, è dedicata ai sottotemi, che appaiono in successione, del diluvio universale e del ritorno alla vita, che, nel contesto dell'inno, diventano i sottotemi della punizione della colpa primigenia del genere umano, della possibilità di un suo ritorno alle origini e della sua quasi coatta ricaduta nell'errore e nell'autodistruzione. È la seconda grande epoca della storia dell'uomo. Una successione tematica che si struttura ancora come opposizione, in questo caso tra una potenzialità di rigenerazione e la ripetizione del tradimento della destinazione naturale. Per questo esiste tra i due tempi un legame organico che ne fa un blocco fortemente unitario:

E tu dall'etra infesto e dal mugghiante
Su i nubiferi gioghi equoreo flutto
Scampi l'iniquo germe, o tu cui prima
Dall'aer cieco e da' natanti poggi
Segno arrecò d'instaurata spene
La candida colomba, e delle antiche
Nubi l'occiduo Sol naufrago uscendo,
L'atro polo di vaga iri dipinse.
Riede alla terra, e il crudo affetto e gli empi
Studi rinnova e le seguaci ambasce
La riparata gente. Agl'inaccessi
Regni del mar vendicatore illude
Profana destra, e la sciagura e il pianto
A novi liti e nove stelle insegna.

Il primo sottotema occupa otto versi, il secondo sei. Si modifica perciò, per una sorta di riequilibrio chiastico, lo schema delle prime due stanze, in quanto ha più spazio lo svolgimento dell'argomento della prima metà. Ma è differenza di modesta dimensione. In effetti la stanza è caratterizzata dall'equilibrio delle sue parti, rispondente alla sua strutturazione come contemplazione ormai più rassegnata rispetto a quella delle prime due stanze. È l'andatura a darne segno, caratterizzata da una presenza meno continua e da un carattere meno marcato, specie nella prima parte, delle spezzature dei versi e delle inversioni e degli iperbati e da una ridotta insistenza del legamento polisindetico. Le linee isotopiche nella prima parte si concentrano su parole chiave come *spene*, *candida*, *Sol*, *vaga iri*, cui è consegnata la funzione di alludere alla potenzialità di rinascita. Ma la speranza è strutturalmente contraddetta da un altro sintagma chiave, come *iniquo germe*. Il senso della seconda parte è chiaramente definito dalle parole chiave del penultimo verso: *sciagura* e *pianto*. I due termini erano già apparsi con funzione segnica di rilievo nella prima stanza, al verso 7 e al verso 13 rispettivamente. E costituiscono una catena significativa di intensa espressività.

La stanza successiva, quarta dell'inno, di sedici versi, consolidando l'impostazione della precedente, ruota intorno a un unico sottotema e vede un'armonica distribuzione dei versi, sette e mezzo dedicati all'evocazione di Abramo, otto e mezzo a quella di Giacobbe. Due medaglioni di profonda funzione simbolica. I due personaggi infatti rappresentano l'uno i valori pietà e giustizia, premiati dalla comunanza col divino, il secondo il valore amore, premiato più che dall'appagamento — di cui qui non si dice —, dalla sua stessa possibilità di esistere, di esser vissuto come sentimento immutabile e sovrano:

Or te, padre de' pii, te giusto e forte,
 E di tuo seme i generosi alunni
 Medita il petto mio. Dirò siccome
 Sedente, oscuro, in sul meriggio all'ombre
 Del riposato albergo, appo le molli
 Rive del gregge tuo nutriti e sedi,
 Te de' celesti peregrini occulte
 Beâr l'eteree menti; e quale, o figlio
 Della saggia Rebecca, in su la sera,
 Presso al rustico pozzo e nella dolce
 Di pastori e di lieti ozi frequente
 Aranítica valle, amor ti punse
 Della vezzosa Labanide: invitto

Amor, ch'a lunghi esigli e lunghi affanni
E di servaggio all'odiata soma
Volenteroso il prode animo addisse.

La nostalgia del primigenio si volge al commosso e struggente idillismo delle rappresentazioni con cui si chiude il primo medaglione e si apre il secondo. Questi sono racchiusi, all'inizio e alla fine della stanza, da momenti a carattere più decisamente meditativo. Ancora una struttura — microstruttura in questo caso — chiastica. Una meditazione però è l'insieme della stanza, come annuncia quel "medita" del terzo verso. Una meditazione che si colora di tonalità ed espressività più intime di quanto non avvenga nel resto del componimento. Non è caso che il poeta si proponga ora in prima persona come autore. E l'idillismo ne è la connotazione più propria. Domina di conseguenza una catena isotopica unica, fatta di parole tutte riferibili a valori: *pii, giusto, forte, generosi, celesti, eterei, saggia, dolce, invito, prode*. E non è caso ancora che l'impianto stilistico, metrico-retorico, sia omogeneo a quello della stanza precedente.

Bisogna soffermarsi però su un aspetto, di non lieve momento, del contenuto di pensiero di questi versi. Potrebbe apparire contraddittorio che Leopardi riconoscesse ancora un tempo edenico in un'epoca successiva sia alla colpa di Caino come al ritorno all'errore dopo il diluvio⁶. Ma già Barberi Squarotti spiegava, e la spiegazione mi trova concorde, che Abramo e Giacobbe sono esempi della possibile prosecuzione, anche dopo la colpa, di una vita autentica⁷. Posizione del resto ampiamente svolta dal Leopardi nelle importanti pagine di storia delle istituzioni, sempre dello *Zibaldone*, del 22-29 gennaio del 1821 (pp. 543 sgg.). Altro su ciò dirò alla fine.

La quinta stanza, terza della seconda parte, di diciassette versi, è la più distesa e commossa celebrazione del tempo originario e della condizione primigenia, evocata come un'età dell'oro non mitica e favolosa, ma reale e storica. La particolarità della stanza è data proprio dalla sua impostazione ancor più decisamente monotematica rispetto alle due precedenti:

Fu certo, fu (né d'error vano e d'ombra
L'aonio canto e della fama il grido

⁶ Così M. Santagata, op. cit., pp. 40-1.

⁷ Op. cit., p. 21.

Pasce l'avida plebe) amica un tempo
 Al sangue nostro e diletta e cara
 Questa misera spiaggia, ed aurea còrse
 Nostra caduca età. Non che di lbpte
 Onda rigasse intemerata il fianco
 Delle balze materne, o con le greggi
 Mista la tigre ai consueti ovili
 Né guidasse per gioco i lupi al fonte
 Il pastorel; ma di suo fato ignara
 E degli affanni suoi, vòta d'affanno
 Visse l'umana stirpe; alle secrete
 Leggi del cielo e di natura indutto
 Valse l'amenò error, le fraudi, il molle
 Pristino velo; e di sperar contenta
 Nostra placida nave in porto ascese.

Malinconia e nostalgia e insieme sollievo, consolazione e rassicurazione sono le componenti tonali ed espressive dei versi. L'apertura ne è tratto simbolicamente definitorio. La ripetizione di "fu", rinforzata da "certo", comunica sia la certezza rassicurante che una certa condizione abbia avuto una sua realtà nella storia dell'uomo come la delusione che questa stessa realtà sia ormai di un tempo perduto. E un suo forte significato ha anche la conclusione. La morte è vista come un'ascesa che si realizza al culmine di un tempo umano fatto di *speranza*, *appagamento* ("contenta") e *pacificazione* ("placida"). Non è illegittimo vedere una profonda polivalenza nell'espressione, l'allusione cioè sia alla serenità di una vita sintonizzata alla legge di natura sia alla fiduciosa attesa di una persistenza oltremondana⁸. La catena isotopica che percorre dominante da un capo all'altro la stanza è assolutamente omogenea alle ricordate espressioni chiave: *amica*, *diletta*, *cara*, *aurea*, *amenò error*, *molle*. La malinconia trova il suo luogo nel pietoso e turbato affiorare del ricordo realistico della situazione presente: *misera spiaggia*, *nostra caduca età*. Di forte densità semantica, ancora, con l'accentuazione e l'evidenziazione della ripetizione, è la definizione della condizione nelle prime età, in cui la realtà effettiva dell'essenza umana è negata per il prevalere dell'ignoranza *naturale*: "di suo fato ignara/ E degli affanni suoi, vòta d'affanno".

Il carattere di meditazione commossa e pietosa è reso anche dall'onda lunga dello scorrere dei versi, spezzato, ma insieme fluente perché fatto di costrutti stilistico-sintattici continui, dall'evidenziazione dei significanti data dall'arditezza e insistenza degli iperbati.

⁸ Cfr. in proposito G. Barberi Squarotti, op. cit., p. 13.

L'ultima stanza, quarta della seconda parte, di quattordici versi, varia ancora l'impostazione, riproducendo quella della terza dell'inno, in quanto ripropone la forma oppositiva, l'opposizione passato/presente cioè. Infatti è costruita secondo un sistema oppositivo che riproduce, in obbedienza alla legge dell'equivalenza, il paradigma in riferimento a cui, come si è visto, si organizza l'intero inno. Così l'ultima stanza ripete l'impostazione delle prime due. Ancora lo schema chiastico. Ritorna anche il procedimento adottato nella seconda stanza, l'espressione esclamativa al centro, che separa i due sottotemi, la vita secondo natura e la colpa dell'uomo civilizzato. La prima però non viene più riconosciuta nel mondo dei patriarchi, ma nell'attualità della vita delle popolazioni primitive:

Tal fra le vaste californie selve
Nasce beata prole, a cui non sugge
Pallida cura il petto, a cui le membra
Fera tabe non doma; e vitto il bosco,
Nidi l'intima rupe, onde ministra
L'irrigua valle, inopinato il giorno
Dell'atra morte incombe. Oh contra il nostro
Scellerato ardimento inermi regni
Della saggia natura! I lidi e gli antri
E le quiete selve apre l'invitto
Nostro furor; le violate genti
Al peregrino affanno, agl'ignorati
Desiri edúca; e la fugace, ignuda
Felicità per l'imo Sole incalza.

Il primo sottotema è collegato esplicitamente — in quanto sintatticamente seconda parte di un paragone — alla stanza precedente. E ne mantiene la linea tematica e l'impostazione formale nel sistema e nei rapporti delle isotopie. L'esclamazione riporta alla cruda realtà del mondo presente. La constatazione dell'impotenza della natura si propone emblematicamente nei toni di quell'alta e religiosa commozione che, come si è detto, sottende l'inno. Che travalicano nei versi conclusivi. La colpa dell'uomo — “scellerato ardimento”, “nostro furor” — investe tutto l'universo, rendendo universale l'“affanno”, quella condizione da cui nell'età aurea — mi riferisco alla stanza precedente — la natura aveva voluto preservare i suoi figli. E impedisce, per l'assurda contraddizione che ha segnato la storia degli uomini, la possibilità di realizzazione dell'unico desiderio naturale che essi possano nutrire: la “felicità”.

La parola risuona all'inizio dell'ultimo verso dell'inno. Ed ha la forza di un grido e di un pianto. Ma anche di una nostalgia e di un

appello. Attribuisco un densissimo valore semantico al termine. Proprio in funzione del senso dell'inno. La felicità appunto, cioè un vivere secondo natura, è la segreta proposta del componimento. Si può riconoscere nella dolente riflessione sull'errore dell'uomo una finalità intrinseca, una, sia pure inconsapevole, invocazione, l'invito, implicito, a un ritorno palingenetico. E, diciamo a questo punto, dimostrazioni della non irreversibilità del processo di deviazione il poeta aveva già abbondantemente dato nei versi, dall'allusione alla possibilità di riscatto dopo il diluvio alla proposta esemplare di Abramo e Giacobbe, che vivono secondo natura anche dopo la ripetizione della colpa. Ma l'idea della non irreversibilità poteva esser fondata solo sul presupposto che la responsabilità della deviazione fosse dell'uomo e non di una forza o di una legge genetica superiore o invincibile. In qualcosa di più di un'"ammonizione"⁹ riconoscerei perciò il senso profondo dell'inno. Quando poi Leopardi maturerà la teoria della *neutralità* della natura nei confronti dell'uomo, sulla via di una proposta positiva potrà solo auspicare l'alleanza degli uomini contro la natura.

E in ciò si può riconoscere la religiosità profonda (in senso naturalmente non confessionale) del componimento. Una religiosità che si conferma nell'impianto complessivo. Ricordavo sopra quante volte sia affermata nello *Zibaldone* la convinzione che la religione nell'esistenza umana abbia un effetto di direzione ed equilibrio assai più reale e positivo che non la ragione. Ebbene l'equilibrio compositivo dell'inno, di cui è segno ricorrente il chiasmo, macrostrutturale e microstrutturale, e la costanza quasi rituale della ripetizione sono la forma di una tale sostanza spirituale.

NICOLÒ MINEO

⁹ G. Barberi Squarotti, op. cit., p. 32. La sua interpretazione complessiva in quest'ambito è senz'altro da condividere.

ALLE RADICI DELLA BIOETICA: FUNZIONE DEL SOGGETTO NELLE SOCIETÀ TECNOLOGICAMENTE AVANZATE

1. La Civetta e la Talpa

“Ci siamo scoperti soli, privi di uno scopo e di un orientamento ultimo. Ci siamo accorti di poter contare solo sulle nostre forze. Sordi alla grazia, ci tocca improvvisarci guide di noi stessi [...] A noi tocca scegliere al cospetto della morte e insieme a persone a cui non siamo accomunati da nessuna convinzione ultima. Il pensiero contemporaneo è contrassegnato da una crescente distanza da ogni orientamento supremo, da ogni finalità ultima. Diventati ciechi a questa dimensione, non ci resta che cercare un significato in noi stessi. Come stranieri morali, chiusi nell’orizzonte della morale laica, ci troviamo ad affrontare scelte decisive disponendo di una visione limitata e senza solidi punti di riferimento”¹.

Le appassionate parole di Engelhardt ci narrano, in modo efficace, di quella sensazione, oggi diffusa, che ogni scoperta della scienza, invece di renderci più sicuri e protagonisti della nostra vita e coscienti delle nostre azioni, ci fa sentire sempre più vulnerabili; viviamo con la coscienza che tutti quei fenomeni che noi consideriamo come aspetti fondamentali della nostra vita diventano una parte sempre più piccola rispetto a un tutto che ci appare sempre più grande e ci soffoca sempre più. La filosofia deve, allora, contribuire a farci sfuggire proprio a questo senso di soffocamento attraverso un nuovo modo di indagare

¹ H.T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Milano, Il Saggiatore, 1999, p. 428. Aggiunge l’Engelhardt che la “bioetica laica dà voce a tutto un versante dell’importante scelta morale in corso, caratterizzata da un collasso delle aspettative tradizionali e da un processo di riorientamento intellettuale. La cultura dominante non è più in grado di attribuirci alcun posto speciale nel cosmo. Almeno nella sua prospettiva, i valori che hanno plasmato il nostro pensiero per oltre mille e cinquecento anni sembrano aver perso ogni attrattiva” (*ibidem*).

sul nostro io, un modo che possa offrirci quelle certezze, che, anche se limitate, ci facciano vivere la vita in modo più naturale. Oggi è necessario creare le condizioni perché l'uomo faccia una cosa propria del futuro, che non deve essere inteso come un avvento risolutivo, ma come una libera costruzione di un uomo emancipato. La libera attività del soggetto fa sì, inoltre, che il futuro non venga più percepito attraverso un profondo sentimento di paura; l'uomo deve tornare ad essere un soggetto in grado di progettare in modo non velleitario, ma autentico, basandosi sulle sue effettive possibilità e su una analisi concreta delle strutture in cui egli si trova a vivere. Occorrono oggi nuove strategie per l'emancipazione, e ogni nostra decisione contiene sempre margini d'incertezza con i quali non possiamo non convivere; il mito, ormai classico, dell'uomo di natura, "l'affermazione che gli uomini nascono liberi e uguali, e tutti consimili miti [...] sono per noi formulazioni della nuova dolorosa, faticosa esperienza dell'uomo contemporaneo, che, toccando il massimo della alienazione nella società capitalistica, vede spuntare dalle stesse condizioni create da questa società l'alba di uno stato che chiamiamo di «emancipazione»: stato in cui l'uomo sia uomo per l'uomo, i sensi siano umani, il pensiero sia umano, l'amicizia, l'amore, la convivenza sociale non siano staccati dalla felicità dell'uomo ma ne formino il concreto tessuto — non lo *strumento*, ma il contenuto"².

In questo contesto la riflessione bioetica cerca di rispondere a quella vecchia e tradizionale esigenza della filosofia consistente nella ricerca del senso, una ricerca che si deve concretizzare in forme a cui tutti possano attingere in modo egualitario. Il mondo contemporaneo si fonda su un'illimitata fiducia nella tecnica; ma la tecnica non può colmare le innumerevoli esigenze che emergono dal profondo della psiche dell'uomo, e poi, non bisogna dimenticare, per dirla con Heidegger, che l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico. Lo sviluppo decisamente rapido di quella "strana disciplina" che è la bioetica nasce dalla coscienza, da tutti avvertita, che la soluzione a certi problemi urgenti non è più rinviabile. In questo senso, come ben osserva il Pessina, la bioetica oggi "si pone come la coscienza critica dello sviluppo tecnologico, mettendo in gioco tutte le capacità intellettive di cui la civiltà occidentale dispone"³. Questa definizione pone

² G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 202.

³ A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. 22. Aggiunge il Pessina che oggi riflettere "sull'origine della bioetica significa

però, in modo forte, la domanda su cosa debba intendersi per coscienza critica in una fase storica contrassegnata da una profonda crisi di civiltà. Le vecchie definizioni, anche se sicuramente in possesso ancora di una forza atta a porre modifiche alla realtà, sono divenute parziali e non esaustive rispetto alle mutate esigenze. Per meglio comprendere la complessità dei problemi che pongono la bioetica come esigenza, credo si possa utilmente ricorrere alle metafore hegeliane della *civetta* e della *talpa*. Per Hegel, infatti, il "futuro avanza [...] nella notte di un mondo reale che si disgrega"⁴, e l'immagine della "nottola di Minerva" che "inizia il suo volo sul far del crepuscolo" implica un ruolo attivo della filosofia che nasce sì dal tramonto di un mondo reale, ma per prefigurare nuovi e prima impensabili modi di organizzare la realtà sociale. Alla figura della civetta si associa, inoltre, sempre in Hegel, quella della talpa, animale cieco ma sicuro nel suo procedere. L'opera della talpa fa crollare improvvisamente realtà e mondi apparentemente solidi; la coscienza critica deve, allora, avere sia la funzione di abbreviare questi periodi storici pieni di contraddizioni e conflitti, sia quella di gestire con consapevolezza le trasformazioni che inevitabilmente si realizzano. Una coscienza critica deve evitare che nella vita sociale prevalgano i meccanismi ciechi; ecco delinearsi, allora, uno dei compiti della bioetica contemporanea: ricostruire tutte le fondamenta e quegli argini crollati o deteriorati a causa dell'opera della talpa. Questo tipo di approccio ai problemi che oggi ci circondano presuppone l'impossibilità di usare la vecchia etica per dare una risposta alle nuove domande; bisogna porre in modo nuovo il problema stesso dell'etica perché siamo di fronte ad un'epoca integralmente nuova, non più legata a prospettive culturali appartenenti ad altri momenti storici ormai superati. Il Potter, nel suo volume del 1971, *Bioethics: Bridge to the future*, coglie bene questa problematica quando pone l'esigenza di una disciplina atta ad affrontare in modo risolutivo il problema, già galileiano, del rapporto tra le scienze etico-antropologiche e quelle biosperimentali. Una nuova disciplina, cioè, capace di fondare un sapere in grado di dirci come usare la conoscenza perché l'uomo possa sopravvivere e promuovere la qualità della vita. Resta quindi attuale la

prendere atto di un processo di ripensamento delle principali convinzioni che hanno retto, e ancora reggono, lo sviluppo della civiltà occidentale. La bioetica esprime, infatti un momento «critico»: l'incrinarsi della fiducia nelle capacità di autoregolazione dei processi tecnologici e l'insoddisfazione nei confronti di alcuni criteri morali che hanno fatto da sfondo alla ricerca e alla prassi scientifica" (ivi p. 3).

⁴ R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 40.

sua definizione di bioetica come quell'insieme di modelli atti a costruire un "ponte verso il futuro". Il significato di questa asserzione non è riconducibile, a mio avviso, ad un futuro incerto e difficilmente immaginabile, ma si fonda proprio sul momento della costruzione del ponte. In questa fatica l'uomo realizza se stesso e trova una sua specifica identità; nell'atto del costruire l'uomo sfugge alla accettazione passiva dell'esistente, accettazione che lo porta a subire un senso delle cose stabilito da altri e spacciato per verità ineluttabile. La bioetica non si occupa, allora, di contenuti, di principi morali astratti, ma cerca le condizioni perché l'uomo possa tornare ad essere un soggetto etico, produttore di valori morali. La ricerca affannosa di valori oggettivi deve essere estranea alla bioetica, che si deve occupare, piuttosto, della possibilità che l'uomo possa saper costruire una propria identità, che non è un dato fisso, ma qualcosa a cui dedichiamo forse l'intera attività della nostra vita; cosa facciamo, infatti, continuamente, se non cercare quella continuità in grado di farci riconoscere e da noi stessi e dagli altri? Quest'attività continua dell'uomo ricorda il mito di Sisifo, ma non deve essere intesa come una dura condanna. Le certezze dell'uomo, infatti, si logorano nell'attività, Hegel direbbe che vanno incontro al loro *destino*, ma l'angoscia che proviene dal dubbio è formativa, motiva l'uomo ad esserci, a porsi al centro della realtà e rappresenta la forza fondamentale per il progresso etico e scientifico. Si tratta, credo, del problema centrale da affrontare in questo momento di crisi, anche perché esiste "un *incondizionato dovere* della umanità ad esserci, che non va confuso con il dovere condizionato di esistere di ogni singolo. Sul diritto individuale al suicidio si può discutere, sul diritto della umanità al suicidio invece no"⁵.

In questo contesto urge un nuovo progetto razionale che sconfigga quei nuovi millenarismi, anche laici, oggi ricorrenti, e spesso non visibili perché ben camuffati. L'uomo non può abbandonare la sua sete di conoscenza, ma non deve dimenticare che alla base di ogni conoscenza c'è sempre una motivazione etica. È necessario, allora, attraverso la bioetica, riscoprire l'autentico messaggio dell'Illuminismo; l'uomo deve emanciparsi e l'emancipazione è un processo mai definitivo; l'uomo deve tornare, altresì, ad essere maggiorenne, evitare che la "minorità" diventi una "seconda natura" e che "benevoli tutori" lo sorvegliino: se,

⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1993, p. 47. Osserva l'Engelhardt che il consenso su "una visione morale sostanziale può essere legittimamente conseguito con la conversione, ossia non con la coercizione, ma con il successo morale di una comunità" (H.T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, cit., pp. 22-23).

infatti, “ho un libro che pensa per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me [...] non ho più bisogno di darmi pensiero da me. Purché io sia in grado di pagare, non ho bisogno di pensare: altri si assumeranno per me questa noiosa occupazione”⁶.

Ogni individuo si dovrebbe impegnare a trasformarsi da oggetto, cosa tra le cose, a soggetto, in un contesto culturale odierno che, pur ritenendosi erede dell'Illuminismo, ha accantonato proprio il ruolo attivo del soggetto, il quale deve tornare ad essere protagonista della propria vita. Soltanto un soggetto attivo può pensare, inventare e costruire una dimensione di vita a lui confacente, può cioè essere l'autore e l'attore principale di un progetto di vita. Il ruolo fondamentale della scienza deve essere vissuto ribadendo la sua originaria accezione illuministica, cioè quello di una scienza come impresa collettiva finalizzata ad un sapere pubblico. In questa attività costruttiva si comprende fino a che punto la vita dell'uomo è umana e naturale, fino a che punto si possa realizzare il “naturalismo dell'uomo” e “l'umanismo della natura”. Le decisioni debbono tornare agli uomini; non devono esistere “tu devi” esterni, ma scelte responsabili. La novità della bioetica intesa come nuova disciplina sta proprio in qualcosa di vecchio ma attuale, cioè nel riproporre un uomo *faber fortunae suae* in un contesto fortemente problematico che necessita di modi nuovi nell'affrontare i problemi adesso nascenti. “Nella sua pratica applicativa la bioetica deve aiutare la coscienza morale dell'uomo a discernere, perfino a inventare, il proprio modo di agire in una data situazione in conformità ai principi e ai valori morali”⁷.

2. Il Soggetto attivo

La bioetica deve contribuire alla costruzione di modelli di stili di vita in un momento storico in cui appare in tutta la sua evidenza la crisi della modernità; il ripensamento critico di una stagione che voleva realizzare l'autolegittimazione del sapere scientifico deve condurre ad un nuovo progetto dove le profonde insoddisfazioni che si stanno sempre più estendendo possano essere canalizzate in comportamenti socialmente utili attraverso la coscienza che proprio la trasformazione continua dell'esistente rappresenta la vera essenza dell'uomo. Il presunto compimento di certi processi razionali non ha arricchito l'indi-

⁶ I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 48-49.

⁷ F. Bellino, *I fondamenti della bioetica*, Roma, Città Nuova editrice, 1993, p. 27.

viduo che si trova a vivere con la sensazione di un grande vuoto interiore, un "vuoto etico". Infatti, "proprio quel movimento che ci ha messi in possesso di quelle forme, il cui impiego deve essere ora regolato normativamente — ossia il movimento del sapere moderno nella forma delle scienze naturali — ha spazzato via, con un'ineluttabile complementarità, i fondamenti da cui si erano potute dedurre le norme, distruggendo anzi la stessa idea di norma". Grazie alla superiorità del sapere scientifico "dapprima fu «neutralizzata», in rapporto al valore, la *natura* e poi anche l'uomo; ora tremiamo nella nudità di un nichilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi"⁸.

La bioetica, quindi, più che esercitare la funzione di rispondere alle nuove domande che la civiltà contemporanea pone, ha il compito di trasformare il modo stesso di porre le domande, di interrogare ed interrogarci. Viviamo in una società che pretende solo risposte, che si tuffa nei labirinti degli specialismi dimenticandosi che così frammentiamo sempre più il sapere proiettandoci in una oggettività che ci aliena in misura sempre maggiore. Esiste un pericoloso vuoto di domande intorno al senso e ai fini della nostra azione; far domande è sicuramente più difficile, o addirittura più inquietante, di dare risposte. Preferiamo, allora, accettare quella cultura del consenso che ci priva delle nostre prerogative essenziali. Possediamo, attualmente, molteplici, quasi infiniti, saperi che ci aiutano soltanto a sopravvivere, in un atteggiamento di vita di difesa, e quindi di paura; dobbiamo, invece, difenderci dai saperi separati e ritrovare quel sapere essenziale atto a farci finalmente provare la soddisfazione di vivere. Dobbiamo passare da una civiltà di risposte ad una civiltà che riscopra il gusto dell'interrogarsi, ad una civiltà la quale "di fronte al dubbio, provi soddisfazione e non angoscia. A una civiltà che sappia convivere col panico, quando sia il caso [...] Sono le domande che riunificano l'individuo, quelle di cui abbiamo un disperato bisogno"⁹. Questa civiltà tende, allora, attraverso la frammentazione del sapere, a dividere dando molteplici risposte parziali a molteplici problemi specifici, facendoci così perdere il gusto di quel dubbio che porta a certezze interiori attraverso un processo che ci fa acquisire la consapevolezza che concetti come dignità, valori, ragione e altro ancora non sono un qualcosa di esterno a noi, da raggiungere una volta per tutte per poi riposare felici, ma si costituiscono proprio nella attività di ricerca. Non è il raggiungimento di un

⁸ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 30-31.

⁹ J. Saul-Ralston, *I bastardi di Voltaire*, Milano, Bompiani, 1994, p. 458.

fine a dare dignità all'uomo, ma l'attività che ad esso presiede, e non è nemmeno il valore del fine a dare senso all'attività dell'uomo, ma sono i mezzi usati che ci dicono quale uomo abbiamo di fronte. Un soggetto "è la serie delle sue azioni. Se queste sono una serie di prodotti senza valore, la soggettività del volere è parimenti senza valore; se, invece, la serie dei suoi fatti è di natura sostanziale, è sostanziale anche la volontà interna dell'individuo"¹⁰. Ma perché le azioni dell'uomo tornino ad essere sostanziali è indispensabile che l'individuo non analizzi più i problemi soltanto nella loro singolarità, nella loro distinzione e separatezza. Una tale analisi fa smarrire una visione complessiva della realtà, cioè quella visione che ci deve aiutare a realizzare un reale processo conoscitivo. La realtà non consiste in una semplice somma di parti ed è necessario che le varie scienze, a cominciare da quella medica, oggi oggetto privilegiato della bioetica, sappiano cogliere i singoli aspetti della realtà nella loro globalità, ovvero sappiano considerare le connessioni non come semplici appendici, ma come la condizione d'esistenza degli elementi considerati. Può accadere, infatti, che le considerazioni che la riflessione filosofica spesso suggerisce, "non possono far diminuire o estinguere le nostre passioni viziose senza far diminuire anche quelle che sono virtuose, rendendo la mente inattiva e completamente indifferente [...] Quando distruggiamo i nervi, distruggiamo nel corpo umano, con il senso del dolore, anche quello del piacere"¹¹.

Solo un soggetto attivo può, allora, colmare, il "vuoto etico" oggi esistente, ma questa società organizza molteplici attività, eccetto quella che possa offrire agli individui la possibilità di riappropriarsi di quegli spazi indebitamente sottratti. La riflessione bioetica può, certo, dirigere l'azione, ma cosa c'è all'origine dell'azione? C'è l'identità, il vissuto emotivo di ogni individuo, ma un'identità non è data da modelli prestabiliti e impositivi, essa è una costruzione attiva. Le stesse

¹⁰ G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1971, p. 115. Anche Kant ha ben osservato che quando i più grandi scienziati effettuarono i loro rivoluzionari esperimenti, essi "compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con principi de' suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso, e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno" (I. Kant, *Critica della ragion pura*, I, Bari, Laterza, 1972, p. 18).

¹¹ D. Hume, *Lo Scettico*, in *Opere*, II, Bari, Laterza, 1971, p. 581.

diversità possibili sul modo d'intendere l'identità è essenziale per un reale progresso sociale. Il compito fondamentale di qualsivoglia filosofia propositiva non è quello di indicare nuovi e più attuali contenuti etici a cui adeguarsi, ma quello di consentire che nuovi soggetti attivi nascano, che l'attività venga *sentita* come una seconda pelle da ognuno di noi. Bisogna, allora, a questo punto, chiedersi come possiamo definire un soggetto attivo. L'attività è proprio ciò che meglio esprime l'"umanità" che c'è in noi e la possibilità di dialogare; fine primario di un soggetto è, quindi, quello di realizzare la sua umanità sociale. Ma in questa fase di rivoluzione tecnologica, presente anche nel mondo delle comunicazioni, l'uomo sta perdendo proprio la voglia e la capacità di comunicare con gli altri esseri umani; ciò che definiamo come comunicazione è solo un esercizio fittizio che ci fa credere di esprimere una illusoria potenza attraverso un'attività che denota, invece, la nostra sempre maggiore impotenza. È in atto una "cosciente" esclusione dal *noi*; l'uomo sta, cioè, rinunciando all'essenza fondamentale di quella identità che si costruisce e si rafforza nel rapporto con gli altri; il solipsismo conseguente annulla ogni attitudine ad agire, con conseguenze sociali imprevedibili e comunque pericolosissime. Un soggetto attivo sa che è proprio l'attività ciò che realizza la sua esistenza e fonda ciò che definiamo come personalità; un individuo non protagonista, passivo, senza identità personale "non è in grado di gestire se stesso nemmeno a livello biologico, tanto da «consegnare» il suo stesso corpo (ed ovviamente anche la sua mente) nelle mani di chi (medico, insegnante, massmediologo ma anche perverso sfruttatore) è ritenuto in un certo senso il depositario delle verità che contano o la possibile fonte di soluzioni materiali di problemi esistenziali altrimenti di difficile reperimento. Ed è per questo che un siffatto individuo non è nemmeno in grado di «gestire» e quindi di dare senso e dignità al dolore, alla malattia, e tanto meno alla morte"¹².

Quest'uomo nuovo di cui adesso necessitiamo non cerca più il senso delle cose, ma s'impegna per dare ad esse un senso, quello più affine ai nuovi bisogni; ciò che definiamo come verità si realizza sempre per mezzo di un'attività sociale, e il soggetto attivo, quest'uomo nuovo, ma pur sempre *uomo copernicano*, è colui che sa, insieme, prestare e suscitare attenzione. La verità di un fatto, di un'asserzione, non si misura dalla sua corrispondenza a modelli astratti costruiti *ad hoc*, ma dalla sua autenticità per un uomo che in essa vuole credere.

¹² P. Bertolini, *La pedagogia di fronte alla bioetica*, in M. Callari-Galli, a cura di, *Itinerari bioetici*, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 143.

Un soggetto motivato all'azione deve essere consapevole del momento storico in cui vive, avere coscienza della propria identità psicologica e sociale e saper indagare in modo produttivo sulle proprie reali motivazioni ad agire. L'azione deve, inoltre, essere vista come l'esplicazione della propria identità e la comunità come il fine che consente la realizzazione dei propri desideri. Un soggetto dotato di queste caratteristiche è in grado di operare scelte e comprende bene che ogni processo attivo implica anche la trasformazione del proprio io; tutto ciò consente l'abbandono dell'unicità del sentire: nel rapporto con gli altri dovremmo superare la concezione di un io astratto, chiuso in se stesso, sentendoci pronti a trasformarci, a modificare più che a soddisfare il nostro io. Un soggetto deve intendersi come attivo non soltanto quando possiede una rilevante conoscenza e capacità d'uso delle tecniche atte a modificare la realtà, ma soprattutto quando è in grado di decidere sull'uso delle tecniche, e questa scelta non dipende da una sfera strettamente razionale, ma da un sentimento interiore; l'attività si modella e si consolida nella realizzazione del proprio modo di sentire, di partecipare alla vita nella sua totale complessità. La nostra soggettività acquista, allora, reale consapevolezza attraverso l'esplicarsi ed il realizzarsi del mondo delle passioni. Ciò che definiamo come passione deriva per intero dal mondo della natura, ma non è semplicemente il risultato meccanico di una pulsione, quanto piuttosto l'effetto di scelte già effettuate nel nostro mondo psichico ancor prima che l'attività razionale si instauri; la passione nasce e si sviluppa quando l'individuo passa da una fase puramente istintuale ad una sociale; nella passione si realizza la "paradossale duplice vicenda di un Io che da un lato vive tutto attraverso la propria sensibilità in uno stato di effervescenza, dall'altro tende a immergersi [...] in qualcosa che appartiene comunque a un mondo «diverso» [...] L'appassionato è colui che squarcia miti e riti per dar voce a una propria credenza che si oppone ad essi. La vera passione è critica se e in quanto, ben lungi dal coincidere coll'autoesaltazione per un'idea o un personaggio alla moda, produce una credenza che, essendo fortemente personale, è con ciò stesso fortemente alternativa [...] Difendendo la passione, difendiamo in realtà le *esperienze dell'oltre limite* e del *possibile* che il mondo iper-reale vorrebbe in più modi cancellare"¹³.

¹³ S. Moravia, *Esistenza e passione*, in S. Vegetti-Finzi, a cura di, *Storia delle passioni*, Roma-Bari, Laterza, pp. 37-38. Scrive il Bodei che le passioni "tingono il mondo di vivaci colori soggettivi, accompagnano il dipanarsi degli eventi, scuotono l'esperienza dalla inerzia e dalla monotonia, rendono sapida l'esistenza nonostante

Il mondo delle passioni non vuole negare la sfera razionale, ma dare la possibilità all'uomo di tornare alle radici più profonde che motivano all'azione. La ragione ci aiuta a raggiungere i fini a cui tendono le azioni, e sottrae l'uomo ad un livello di vita istintivo, dirigendolo nel complesso mondo sociale. Ma cos'è la ragione se non un insieme complesso di attività psichiche? La ragione ha permesso trasformazioni radicali, ma ha creato anche quei labirinti, quelle prigioni e gabbie dorate in cui oggi l'uomo si è smarrito. Ragione e sentimento debbono comunque coesistere, è pericoloso privilegiare esclusivamente uno dei due momenti; credo che si possa concordare pienamente con Peter Singer il quale ha sostenuto con forza sia che il valore della vita è dato dal fatto che gli esseri umani pensano, sia che "la ragione senza emozione è impotente" e che l'"emozione senza ragione è cieca". L'uomo deve, allora, riaffermare quel sentimento naturale che è il *patire*, il sentire; è questo sentimento di umanità che ci permette di distinguere tra ciò che è utile e ciò che è dannoso. Se la ragione, quindi, è indispensabile per la realizzazione di determinati fini, la passione ha la funzione di proiettare l'uomo verso la virtù attraverso l'impegno personale e l'azione sociale. In questo contesto la bioetica non ha la funzione di accrescere le conoscenze scientifiche, ma ha, piuttosto, il compito di orientare i saperi; la sapienza non coincide, infatti, con la conoscenza, ma è presente quando sappiamo come usare la conoscenza, e ciò appartiene al vissuto emotivo di ogni individuo. L'uomo agisce e porta a buon fine ciò per cui sente un impulso, avverte una motivazione interiore. La molla delle azioni non scaturisce mai da valutazioni astratte; anche la stessa coscienza morale non si realizza attraverso l'adeguazione a dei principi astratti ed esterni all'individuo, ma è un principio attivo presente in ogni essere umano. La morale non può esser data da relazioni astratte, non può dipendere dalla ragione, perché altrimenti sarebbe uguale in tutti gli esseri razionali. Ha ben scritto David Hume che "una giovane pianta che soverchi e distrugga la pianta da cui è nata si trova nei suoi riguardi del tutto nelle stesse relazioni in cui si trovava Nerone quando uccise Agrippi-

disagi e dolori. Varrebbe la pena vivere se non provassimo alcuna passione, se tenaci, invisibili fini non ci avvincessero a quanto — a diverso titolo — ci sta «a cuore», e di cui temiamo la perdita? La totale apatia, la mancanza di sentimenti e di ri-sentimenti, l'incapacità di gioire e di rattristarsi, di essere «pieni» di amore, di collera o desiderio, la stessa scomparsa della passività, intesa quale spazio virtuale e accogliente per il presentarsi dell'altro, non equivarrebbero forse alla morte?" (R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 9).

na; e se la moralità consistesse soltanto in relazioni, la pianta sarebbe indubbiamente tanto colpevole quanto Nerone”¹⁴. I ragionamenti morali, quindi, diversamente da quelli scientifici, non sono suscettibili di dimostrazione; la virtù e il vizio non dipendono da relazioni di idee ma hanno la loro origine nella parte emozionale della nostra natura, e quando indaghiamo sui moventi dell’azione dobbiamo analizzare le energie istintive della natura umana; ciò ci può consentire di comprendere i motivi che ci spingono ad aderire a dei valori. Nella ricerca si riversa sempre tutto il pathos di un soggetto che vuole ricostruire la complessità di un mondo apparentemente estraneo. La scienza non può coprire per intero la verità della natura, e la passione per la scienza, quella sete di conoscenza che c’è nell’uomo, caratteristica nobile ed apprezzabile, non può e non deve offuscare altre passioni insite nella natura umana. Quando ciò avviene, quando una singola passione prevale a scapito di altre, può accadere che l’uomo dimentichi l’essenza della sua natura. È assurdo immaginare la possibilità che “si possa soddisfare una passione, separatamente da tutte le altre, senza soddisfare *se stesso*, l’intero individuo vivente [...] Se le circostanze nelle quali questo individuo vive gli permettono soltanto di sviluppare unilateralmente una qualità a spese di tutte le altre, se esse gli danno materia e tempo per sviluppare soltanto quest’unica qualità, questo individuo non va oltre ad uno sviluppo unilaterale, monco. Non c’è predica moraleggiante che possa servire”¹⁵.

L’importanza qui attribuita al mondo delle passioni in riferimento alle scelte essenziali dell’uomo non deve mai diventare una anacronistica negazione della razionalità, ma rappresenta un suo ulteriore rafforzamento anche attraverso il tentativo di evitare l’isolamento dell’individuo con il conseguente senso di solitudine; ciò riesce a garantire l’espansività della vita. L’autorità razionale quando si impone in modo coercitivo rappresenta la fine dello sviluppo dell’individuo. Il pensiero, infatti, inteso come il risultato di una riflessione attiva è sempre originale e rappresenta il momento della innovazione, mentre la “razionalizzazione non è uno strumento per penetrare la realtà, ma un

¹⁴ D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, in *Opere*, II, cit., p. 309.

¹⁵ K. Marx – F. Engels, *L’ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 244. Scrive Fromm che in “ogni attività spontanea l’individuo abbraccia il mondo. Non solo il suo io individuale resta intatto, ma si rafforza e si consolida. *Infatti l’io è tanto forte quanto è attivo* [...] ciò implica che quello che importa è l’attività in quanto tale, il processo e non il risultato” (E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano, Edizioni di Comunità, 1970, p. 225).

tentativo a posteriori di armonizzare i propri desideri con la realtà esistente”¹⁶. Ogni forma di autorità morale non può derivare né da Dio, né dalla ragione, ma da persone concrete e autonome che sanno e vogliono scegliere la propria vita affrontando, quando è inevitabile, il disaccordo come momento di ulteriore potenziamento del proprio io. Gli individui debbono, per saper scegliere, *sentire* i problemi della comunità come i propri, debbono viverli, elaborarli e risolverli, anche perché in una situazione di “conflitto parziale, fare appello all’accordo è sostanzialmente inutile perché nessuno garantisce che l’accordo, con cui si dovrebbe superare il conflitto, non ricada sotto le condizioni del conflitto stesso”¹⁷.

Il valore degli oggetti non è dato, allora, da loro oggettive caratteristiche, altrimenti tutti dovremmo tendere verso lo stesso fine, ma è dato dalla passione con cui ad essi aspiriamo. La domanda fondamentale che a questo punto nasce è quella relativa all’idea che abbiamo del mondo: è esso una nostra costruzione o, più semplicemente, una rappresentazione? Non si può certo pretendere di dare risposte razionali; la seconda ipotesi porta ad un’accettazione dell’esistente, mentre la prima mette in primo piano la nostra responsabilità, la nostra capacità di indagare e reagire; questa forma di responsabilità sta, a mio avviso, alla base di ogni etica. Questa convinzione fa sì che l’uomo, responsabilmente, dichiari cosa intende fare o non fare e che sappia decidere su tutte quelle questioni che appaiono inizialmente indecidibili; la coscienza di poter essere i costruttori del mondo sta alla base dell’etica, e questa convinzione non “ha niente a che vedere con la morale, che ti dice «tu devi» perché è il mondo la fonte dell’esperienza e il comportamento dell’uomo è obbligato”¹⁸.

Le riflessioni fin qui fatte possono far meglio comprendere il concetto, oggi affermato con forza, di *interdisciplinarietà* della bioetica. Parlare di un’etica interdisciplinare significa certo anche proporre un nuovo approccio “globale” comprensivo sia delle scienze sperimentali

¹⁶ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., p. 171.

¹⁷ T. Magri, *La teoria della giustizia in Hume*, in AA.VV., *Politica e filosofia*, Milano, Angeli, 1982, p. 128. Osserva David Hume che “mentre ragioniamo sulla vita, la vita è trascorsa e la morte tratta allo stesso modo lo sciocco e il filosofo [...] Ridurre la vita a un metodo e a delle regole esatte costituisce in genere una occupazione penosa, spesso inutile, e dimostra inoltre che diamo un valore eccesivo al premio per cui gareggiamo” (D. Hume, *Lo scettico*, cit., p. 589).

¹⁸ H. von Foerster, *Non sapere di non sapere*, in M. Ceruti – L. Preta, a cura di, *Che cos’è la conoscenza*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 10.

che delle scienze umane per realizzare una migliore qualità della vita complessiva sia fisica che ambientale. Ma ciò non può essere realizzato attraverso un sapere onnicomprensivo, un nuovo enciclopedismo. Bisogna certo lottare contro la frammentazione del sapere e gli inutili specialismi; ecco, allora, che l'interdisciplinarietà è possibile attraverso la riproposizione di un soggetto agente, motivato, che non deve organizzare più, con norme e regole prefissate, un mondo oggettivo dato, ma deve essere in grado, attraverso nuovi modelli razionali, di andare oltre il già noto costruendo il nuovo proprio dove c'è il vuoto; bisogna cioè saper progettare una scienza dell'uomo insediandosi in quel contesto, oggi dimenticato, della natura umana. Interdisciplinarietà significa, allora, riproporre l'uomo al centro e colmare quel "vuoto etico" di cui abbiamo già parlato. Tutto viene ricavato dalla vita, e il compito dell'uomo consiste nell'evidenziare i processi vitali; bisogna, allora, tornare alla natura, intendendo per natura non qualcosa di esterno, di estraneo, ma la stessa forza attiva da cui scaturiscono le azioni dell'uomo. L'uomo, giova ribadirlo, non agisce per trovare sicure "isole" dove poi oziare, ma per soddisfare un sentimento interiore, quel sentimento che è alla base dei giudizi estetici ed etici. La filosofia, per avere senso, come osserva Gilles Deleuze, "deve costituirsi come la teoria di ciò che facciamo, non come la teoria di ciò che è"¹⁹.

3. Il concetto di Progresso

Il concetto di progresso che la bioetica, nuova etica interdisciplinare, deve proporci, è, a mio avviso, molto vicino alla nozione di progresso indicataci da Thomas Kuhn. Il progresso, cioè, non consiste nel processo di avvicinamento ad una meta assoluta, ma avviene quando vecchi paradigmi vengono sostituiti da nuovi modelli più produttivi, più affini alle mutate esigenze; il progresso rende possibile l'allontanamento da stadi primitivi di ricerca e quando i paradigmi cambiano si modifica anche il mondo e la concezione che ne abbiamo. Si guarda la realtà, infatti, con nuovi strumenti e si guarda, soprattutto, verso nuove direzioni prima impensabili. Per meglio esprimere questa concezione Kuhn fa riferimento alla psicologia gestaltica dove i singoli elementi non preesistono all'insieme, e la percezione di una forma implica la percezione di un significato. Egli scrive che le "dimostrazioni familiari del riorientamento della *Gestalt* visiva sono molto utili

¹⁹ G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, Bologna, Cappelli, 1981, p. 144.

nel fornire un modello elementare di queste trasformazioni del mondo dello scienziato [...] in periodi di rivoluzione, quando la tradizione della scienza normale muta, la percezione che lo scienziato ha del suo ambiente deve venire rieducata: in alcune situazioni che gli erano familiari deve imparare a vedere una nuova *Gestalt*. Dopo di che, il mondo della sua ricerca gli sembrerà, in varie parti incommensurabile con quello in cui era vissuto prima”²⁰.

Non esiste, quindi, un progresso che si realizza procedendo dall'imperfetto verso la perfezione; ciò che definiamo come perfezione è la conseguenza dei criteri che usiamo per definirla; in un diverso contesto avrebbe un altro significato. La perfezione è ciò verso cui tendiamo, ma proprio per questo è un valore e non un dato oggettivo. L'uomo è passato attraverso diversi stadi di sviluppo sociale ma ciò è avvenuto attraverso meccanismi di trasformazione relativi alla nostra vita mentale, al nostro vissuto psicologico. Ognuno di questi stadi non rappresenta un momento di una visione lineare e progressiva, ma rappresenta un mondo a sé, accomunato agli altri mondi proprio da quella attività dell'uomo che continuamente si costruisce delle aspettative dando il proprio assenso alle cose, ovvero unità e continuità all'esperienza. La personalità degli artisti e degli scienziati è sempre stata caratterizzata dalla fecondità dei metodi da loro proposti, dalle suggestioni che ci hanno offerto, dalla capacità di produrre sempre qualcosa di nuovo ed originale. Un soggetto attivo spesso vive questo mito di un miglioramento lineare, graduale e continuo come una vera e propria camicia di forza che può annientare la forza creativa di un uomo rendendolo sempre più infelice e indifferente ai reali problemi della società; l'individuo è attratto, invece, da quei miglioramenti che avvengono nel senso della discontinuità, attraverso quella rottura con le regole tradizionali che deve essere in grado di generare nuove credenze e idealità. La costruzione di nuovi modi di sentire e di nuove utopie potrebbe, infatti, dare un impulso diverso alle vicende umane e culturali di milioni di persone facendo nascere un mondo diverso più a misura d'uomo.

La scienza sembra oggi, però, intendere il progresso in modo del

²⁰ T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 139-140. Aggiunge Kuhn che “durante le rivoluzioni, gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche quando guardano con gli strumenti tradizionali nelle direzioni in cui avevano già guardato prima. È quasi come se la comunità degli specialisti fosse stata improvvisamente trasportata su un altro pianeta dove gli oggetti familiari fossero visti sotto una luce differente e venissero accostati ad oggetti insoliti” (ivi, p. 139).

tutto differente. Siamo, infatti, in grado di sfruttare a favore dell'umanità, o piuttosto a favore di una ristrettissima minoranza, le numerosissime risorse che questo pianeta ci ha offerto, ma non siamo stati e non siamo, o peggio non vogliamo essere in grado, di arrestare le devastazioni che questo sfruttamento perverso di risorse ha causato. Credere di essere gli artefici della propria vita è giusto, ed è, altresì, giusto, rivendicare l'uso delle proprie facoltà, ma non è corretto, a mio avviso, credere che tutto possa essere sottomesso alla propria volontà o ai propri bisogni. Credere in un controllo totale sulla natura è espressione non della forza attiva dell'uomo ma della sua megalomania. Oggi stiamo scomponendo aspetti della natura senza sapere se mai riusciremo a ricomporli. Comprendere i propri limiti non deve rappresentare un momento di sosta della ricerca, ma una ulteriore affermazione della coscienza critica dell'uomo. Le fantasie di onnipotenza non hanno alcun riscontro scientifico, e la riflessione bioetica deve combattere queste forme estreme, ma ben radicate nella cultura contemporanea, per evitare che la presa d'atto di tutto ciò avvenga soltanto dopo che l'umanità abbia già pagato un prezzo catastrofico. Nella ricerca scientifica contemporanea sembra mancare una corretta percezione della vera dimensione del mutamento; le frontiere della vita e della morte sono più disponibili all'intervento decisivo dell'uomo; gli scienziati sociali, allora, non devono, soltanto "aggiornarsi, devono davvero *creare* categorie interpretative e ricostruttive adeguate alla nuova realtà. Non è un compito facile. Le nuove tecnologie della riproduzione e della genetica scardinano convinzioni secolari; dove esistevano necessità, oggi sono possibili scelte; dove si riteneva che vi fossero solo dati naturali, oggettivamente immutabili, si scopre la possibilità del mutamento. E, più ancora delle tecnologie del nucleare e dell'informatica, quelle legate alla genetica appaiono segnate dal rischio di effetti irreversibili, oltre che imprevedibili: un rischio, dunque, che dovrebbe esser ritenuto inaccettabile"²¹.

Oggi, invece, tutto ciò che va al di là delle molto ristrette sfere di competenza di ogni individuo viene sacrificato; il sapere globale, inteso come semplice somma di molteplici singoli e parziali saperi aumenta, mentre la capacità del singolo di comprendere cosa sta avvenendo, quali saranno le sorti della sua vita, diminuisce sempre più. Contribuire allo sviluppo della conoscenza non significa conoscere in modo eccellente il mondo della tecnica, ma, come affermava Freud,

²¹ S. Rodotà, *Per un nuovo statuto del corpo umano*, in A. Di Meo – C. Mancina, a cura di, *Bioetica*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 42.

osare pensare le cose ancora prima di saperle dimostrare. Il mondo non può essere ridotto ad una totalità fattuale, ad un insieme razionale di norme; in un contesto simile, attualmente purtroppo teorizzato, può avvenire che il progresso e le sue opere hanno “luogo più nel segno dell’arroganza che non della necessità; rinunce alla sua attuazione colpiscono l’eccedenza rispetto al necessario, mentre la sua realizzazione può colpire l’incondizionato stesso”²².

Questa forma di progresso, fondato su una ragione che contraddice se stessa in quanto crea proprio quei dogmi contrari al concetto di ragione critica, ricorda quel mondo ben organizzato che George Orwell ha mirabilmente descritto nei suoi racconti, un mondo dove ogni aspirazione individuale viene ineluttabilmente soffocata.

Questa civiltà dimentica che la ragione è rivoluzionaria per essenza e che il mondo vivente presenta una varietà naturale che dà senso alla vita dell’uomo e che la scienza non può cogliere nella sua totalità. Il concetto forte di ragione non ha prodotto una reale crescita psicologica dell’individuo, non ha migliorato la sua capacità di analizzare il proprio vissuto emotivo, ma ha prodotto invece uno smarrimento dalle pericolose conseguenze etiche; oggi siamo di fronte ad un concetto di razionalità che pretende di risolvere i problemi che esso stesso ha fatto nascere; il reo diventa giudice di se stesso!

L’uomo nuovo non può nascere da una modifica del DNA, ma, come già detto, dalla capacità e dalla voglia di guardare dentro di sé, dalla voglia di comprendere le motivazioni che stanno alla base dell’azione; se saremo in grado di suscitare questa voglia le capacità di controllare le proprie azioni verranno di conseguenza. Credere di poter manipolare le cose in modo arbitrario annulla le cose stesse e riduce a cosa, cioè a nulla, l’uomo. Per secoli si è discusso dei rapporti tra fede e ragione; oggi stiamo riducendo la ragione a fede. Non tutto è lecito in suo nome. Essa deve essere critica, porsi continuamente come “altro da sé” per essere veramente efficace. La ricerca scientifica certo non può non essere libera in un mondo libero, ma, come è stato ben osservato, la “politica che ha posto limiti alla scienza è stata, in genere, condannata dalla storia. Ma la scienza che ha posto se stessa come politica ha prodotto disastri”²³.

La bioetica non può essere considerata come l’ancella di una scienza che ormai non sa più cos’è e cosa vuole. Le proposte di questa nuova

²² H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 46.

²³ L. Violante, *Bio-Jus. I problemi di una normativa giuridica nel campo della biologia umana*, in A. Di Meo – C. Mancina, a cura di, *Bioetica*, cit., p. 267.

ricerca etica hanno il compito di ridare un senso alle scelte dell'uomo, dando così vigore alla stessa scienza, intesa adesso come qualcosa da rispettare e come qualcosa con cui bisogna convivere in modo adeguato. Non è corretto pensare che si possa costruire un'etica scientifica, e la realizzazione di un progetto che superi la crisi del pensiero moderno deve passare dal superamento di tutte quelle forme di positivismo oggi presente in molte scienze essenziali, dalla fisica alla medicina. Bisogna evitare che tornino d'attualità le critiche di Horkheimer ed Adorno all'Illuminismo, riproponendo proprio lo spirito critico dell'Illuminismo nel senso kantiano già indicato. La ragione illuminista non si può proporre alle cose come "il dittatore agli uomini"; ed è avvenuto che "la credulità, l'avversione al dubbio, l'avventatezza nelle risposte, lo sfoggio di cultura, la paura di contraddire, l'indolenza nelle ricerche personali, il feticismo verbale, la tendenza a fermarsi alle conoscenze parziali [...] hanno vietato le felici nozze dell'intelletto umano con la natura delle cose, per accoppiarlo invece a concetti vani e ad esperimenti disordinati"²⁴.

Superare una ragione dommatica in nome di una ragione critica significa che nessuna forza possiede naturalmente autorità morale; la legittimità di una forza si costruisce comprendendo sia che la realtà è un processo, sia sfuggendo ad ogni forma di scetticismo. Le fonti che stanno alla base della costruzione dei valori sono plurime, e il fatto che non possa esistere un'organizzazione definitiva del nostro mondo morale non deve avere come conseguenza il venir meno dell'impegno dell'uomo sulle questioni più importanti; non siamo più i custodi di vecchi ed obsoleti valori e la civiltà contemporanea non può essere considerata *tout-court* come l'erede di un passato, ma presenta, insieme a frammenti non più ricomponibili di questo passato, aspetti nuovi ed originali. La coscienza di tutto ciò deve rappresentare il punto d'inizio perché possa esistere la stessa possibilità di un discorso etico. Non sempre ciò, però, avviene; reagire a questo stato di cose attraverso il relativismo etico è certo molto pericoloso, ma anche il fondamentalismo etico produce veri e propri disastri; ma cosa deve significare, allora, sostenere la relativa verità di ogni affermazione? A questo scopo ci può venire in aiuto Hegel il quale scrive nella *Fenomenologia* che alla domanda "*che cosa è l'ora?*" Rispondiamo, per es., *l'ora è la notte*. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile è sufficiente un esperimento semplice. Noi appuntiamo per iscritto questa verità;

²⁴ M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1974, p. 11.

una verità non perde niente per essere scritta, e altrettanto poco per essere conservata. Se *ora*, a mezzogiorno, noi ritornassimo a quella verità scritta, dovremo dire che essa sa ormai di stantio”²⁵.

Nella realtà e nel tempo possono esistere e coesistere più sistemi di valore senza che sia necessario ricorrere ad un criterio che obblighi ad una scelta razionale tra essi; nella vita concreta al primato della ragione si oppone il primato del sentimento, cioè la forza del sentire, la volontà di agire, l'abilità e la coscienza di saper osare. Molte scoperte fondamentali della scienza, poi sostenute dal ragionamento sperimentale, non hanno avuto forse la loro origine da semplici credenze, cioè da forme particolari del sentire? La libertà di azione sta alla base del progresso scientifico; non esiste, infatti, “una singola norma, per quanto plausibile e per quanto saldamente radicata nell'epistemologia, che non sia stata violata in qualche circostanza. Diviene evidente anche che tali violazioni non sono eventi accidentali, che non sono il risultato di un sapere insufficiente o di disattenzioni che avrebbero potuto essere evitate. Al contrario vediamo che tali violazioni sono necessarie per il progresso scientifico [...] data una norma qualsiasi, per quanto «fondamentale» o «necessaria» essa sia per la scienza, ci sono sempre circostanze nelle quali è opportuno non solo ignorare la norma, ma adottare il suo opposto”²⁶.

La ragione da sola ci porterebbe allo scetticismo, pericoloso in ogni forma del sapere e più che mai nel campo etico, ma, per fortuna, esistono funzioni dettate da moventi psicologici presenti in ogni essere umano che ci spingono sempre a dare un assenso alle cose. L'uomo deve, quindi, ed è un tema centrale della bioetica contemporanea, tornare all'insieme degli aspetti della sua natura, deve ritrovare se stesso; l'intelletto — ci suggerisce Hume — quando “agisce da solo e secondo i suoi più generali principi distrugge del tutto se stesso, e non lascia il minimo grado di evidenza a nessuna proposizione né in filosofia né nella vita quotidiana. Noi ci salviamo da questo scetticismo totale soltanto per mezzo di quella singolare e apparentemente volgare pro-

²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, I, Firenze, la Nuova Italia, 1974, pp. 83-84.

²⁶ P. Feyerabend, *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 21. Aggiunge Feyerabend che spesso il processo conoscitivo non è guidato da un programma ben definito quanto “piuttosto da un vago impulso da una «passione» (Kierkegaard). La passione dà origine allo specifico comportamento, che a sua volta crea le circostanze e le idee necessarie per analizzare e spiegare il processo, per renderlo «razionale»” (ivi p. 23).

prietà dell'immaginazione, per la quale entriamo con difficoltà negli aspetti più reconditi delle cose"²⁷.

In questa concezione indicata soggetto e oggetto non rappresentano due distinte realtà; essi non si fondono certo in un unico aspetto ma sono due differenti modi di organizzarsi di uno stesso contenuto psichico. È necessario, allora, tornare ad indagare su tutte quelle forme di riflessione che precedono una fondazione scientifica del sapere; ma non rappresenta quest'attività un'indagine sulla natura umana? Tra mondo della vita e natura dell'uomo esiste sicuramente un legame originario il quale rappresenta la condizione per ogni costruzione logica: a queste tematiche sul precategoriale bisogna rivolgersi con attenzione e ciò si può realizzare rifiutando ogni obiettivismo, riproponendo cioè il primato della *phronesis* sulla *technè*. Nietzsche affermava, ironicamente, che la verità è quella forma di errore senza la quale l'uomo non saprebbe più immaginare la propria vita; l'umanità deve sfuggire a questo pregiudizio senza pretendere di dare risposte alle sue millenarie domande immaginando di controllare e dominare la natura, di ergersi al di sopra di essa; stiamo già pagando un pesante scotto a questa pretesa. L'uomo è natura, parte di un tutto che non può essere definito. Solo immergendosi nella natura, identificandosi con essa, l'uomo potrà risolvere, almeno in parte, i suoi problemi esistenziali. L'essere umano si realizza nell'esercizio della facoltà di agire, organizzando e finalizzando continuamente la propria attività; l'uomo reale, l'individuo non alienato non è colui che vive di presunte relazioni tra idee astratte, ma colui che, immerso nel mondo della vita, vive sì l'angoscia e i drammi che l'esistenza pone, ma vive anche della soddisfazione acquisita con la consapevolezza che il mondo sociale è l'insieme delle sue azioni, una costruzione legata alle sue scelte, al suo perenne desiderio di decidere, di stabilire cosa fare e cosa non fare. Le stesse scoperte scientifiche devono essere vissute con la gioia di chi sa che non ha scoperto i grandi misteri della natura, ma ha contribuito in modo decisivo allo sviluppo della qualità della vita dell'uomo. Dobbiamo sì esprimere i nostri pensieri, ma per far ciò dobbiamo possedere la capacità di avere pensieri nostri, di essere cioè in condizioni psicologiche tali da non subire la volontà di autorità esterne. Bisogna, allora, superare questo modello monistico razionale; uno dei presupposti tipici del pensiero occidentale è, infatti, la dottrina secondo la quale, scrive il Berlin, "esiste un qualche principio che non soltanto regola il corso del sole e delle stelle, ma prescri-

²⁷ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, I, IV, 7, in *Opere*, I, cit., p. 279.

ve a tutte le creature animate il giusto comportamento. Gli animali e gli esseri infra-razionali di ogni specie vi si conformano per istinto; gli esseri superiori ne acquistano consapevolezza, e sono liberi di abbandonarlo, salvo incorrere nella propria rovina [...] al suo centro sta la visione di un'impersonale Natura o Ragione o fine cosmico, o di un divino Creatore la cui potenza ha dotato tutte le cose e tutte le creature di una funzione specifica, peculiare a ciascuna di esse; e tali funzioni sono elementi di un'unica, armoniosa totalità, alla cui stretta soltanto sono intelligibili"²⁸.

L'uomo è tale quando sceglie, non può sfuggire a questo destino; anche quando pensa di non scegliere, anche quando, di fronte ad eventi complessi afferma "lasciamo fare alla natura", i fatti che si realizzano dipendono appunto da questa cosiddetta non scelta, dipendono cioè sempre dall'uomo e dal suo agire. Può anche essere legittimo e doveroso in certi casi "lasciar fare alla natura", ma dobbiamo essere consapevoli di questa scelta. La responsabilità non è un'opzione, qualcosa su cui è possibile glissare; siamo sempre comunque responsabili, non possiamo scegliere se esserlo o no. Ciò su cui dobbiamo discutere è soltanto sul come divenire consapevoli della responsabilità a noi connaturata. La vita non è un dato, è un progetto, non può essere subita, ma vissuta e continuamente scelta. In questo senso la consapevolezza di non essere più in grado di scegliere la vita, non può essere considerata a priori una colpa da punire. Si sceglie perché si esprime una determinata volontà e bisogna esser pronti sempre a saper rispondere delle proprie decisioni. Le "anime belle" non esistono; Ponzio Pilato non è passato alla storia per "essersi lavato le mani", ma perché con la sua (non) decisione ha fortemente influenzato il corso futuro della storia. La neutralità è un mito, spesso funzionale a determinate scelte; ogni condotta implica una partecipazione, e il "lavarsi le mani delle colpe degli altri è un modo di partecipare alla colpa, in quanto incoraggia in quelli un cattivo modo di agire. Quella non resistenza al male che prende la forma di non curarlo della nostra attenzione è un modo di promuoverlo. Il desiderio di un individuo di restare immacolato nella propria coscienza con il tenersi lontano dalla malvagità può essere un mezzo sicuro di causare il male, e così crea una responsabilità personale al riguardo"²⁹.

²⁸ I. Berlin, *L'originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente*, Milano, Adelphi, 2000, p. 99.

²⁹ J. Dewey, *Natura e condotta dell'uomo*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 24.

L'attitudine dell'uomo, la propensione insita nell'individuo ad operare continuamente scelte rappresenta il momento costitutivo della *qualità della vita*. La qualità della vita non è data dal risultato di un mero calcolo utilitaristico, da un rapporto asettico tra bisogni dell'uomo e mezzi per soddisfarli. L'utile ha un carattere soggettivo e non può essere indicato da criteri che considerano le scelte come oggettivamente comparabili; l'utilità sociale non può, cioè, essere intesa come un insieme di regole affidate a teorie normative. La qualità della vita sta nella possibilità per l'uomo di vivere la propria esistenza come la realizzazione dei propri progetti individuali e sociali, come la dimensione dove uomo e natura non entrano più in un conflitto non modificabile. La vita non è un concetto astratto, ma è dato da un insieme di individui concreti che operano, desiderano, immaginano, amano e cercano di vivere e morire con il minimo possibile di sofferenze. La qualità della vita, come è stato ben osservato, "esprime la pienezza e l'interesse della vita umana ovvero dei bisogni, dei desideri e dei valori dell'esistenza [...] riguarda il destino dell'uomo in tutte le sue dimensioni: materiale, relazionale, trascendente"³⁰. Ecco allora delinearsi una nuova *rivoluzione copernicana* che la bioetica contemporanea deve contribuire a realizzare: non è più un concetto astratto di vita a dettare norme e comportamenti all'uomo, ma è l'uomo a stabilire quale debba essere il senso della vita, quali debbano essere le sue leggi e le sue regole. Il cosiddetto regno della necessità deve essere umanizzato, deve diventare il mondo dell'autorealizzazione dell'individuo. In questo contesto l'uomo non può agire come se fosse libero da qualsiasi condizionamento; la libertà dell'uomo non si fonda su un'azione indipendente da ogni norma, regola o necessità naturale, ma si esplica nel saper ampliare sempre più le possibilità di scelta. L'uomo, nella sua attività si deve, certo, liberare da innaturali principi di autorità che ne frenano l'azione, ma può, e deve, coltivare e far crescere i propri costrutti soltanto laddove è presente il senso del limite; il limite è connaturato ad ogni nostra azione; ogni scelta, ogni decisione ha senso perché l'uomo fissa, contemporaneamente quelle norme e regole che non è lecito oltrepassare. L'attività dell'uomo causerà sicuramente il tramonto, il superamento, di queste regole; ma esse cesseranno quando saranno sostituite da nuove norme più affini ai nuovi bisogni. La curiosità scientifica è una di quelle istanze che non dovrebbe aver limiti proprio perché scaturisce da uno dei sentimenti più nobili dell'uomo. L'unico limite sta proprio nel ricordarsi sempre che l'uomo lotta per

³⁰ F. Bellino, *Bioetica e qualità della vita*, in "Idee", 43-44, 2000, pp. 36-37.

liberarsi dalle sofferenze e che al centro dell'azione c'è la persona umana e non quelle tecniche spesso create da apprendisti stregoni e finalizzate ad annullare proprio l'uomo, la sua voglia di vivere in modo non ripetitivo e sempre nuovo, cioè creativo. Viviamo in un mondo che presenta molteplici diversità morali e l'autorità di una scelta etica può fondarsi solo sul consenso e non su una forza derivata dalla razionalità o da una visione religiosa. Questo tipo di morale laica e pluralista, ma non antireligiosa, cerca di superare i limiti posti da visioni che si fondano su principi d'autorità esterni all'uomo. Si tratta di una visione laica necessaria, ma non perché fondata in modo inoppugnabile; i limiti, infatti, dell'autorità morale laica "sono inevitabili non perché siano utili, buoni o attraenti, ma perché le visioni alternative non sono in grado di stabilire in termini laici generali il diritto di usare la forza per controllare la vita di altri individui non consenzienti. Se abbiamo una morale che ammette l'esistenza di molte visioni morali e che riconosce loro uno spazio appropriato, è a causa della nostra incapacità di difendere razionalmente un ordine morale concreto canonico e corretto o di stabilire in termini laici generali l'autorità morale di imporre coercitivamente una particolare visione morale concreta, nonché a causa del fatto che possiamo sempre evocare il punto di vista dell'associazione consensuale basata sul permesso. Sulle macerie noi siamo in grado di incontrare anche gli stranieri morali e di collaborare con loro con autorità morale"³¹. Questa posizione di Engelhardt non deve far immaginare un uomo limitato, un uomo condizionato e sulla difensiva; una pluralità di morali spinge verso il riconoscimento reale dell'alterità, vissuta come momento di crescita, e può solo arricchire l'individuo, può meglio garantire uno sviluppo verso nuovi comportamenti etici che superino i vecchi criteri ponendo le basi per una vita dell'uomo meno meccanica e più dinamica, ovvero più umana.

³¹ H.T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, cit., p. 441. È stato scritto nel *Manifesto di bioetica laica* che bisogna rispettare le "convinzioni religiose dei singoli individui. Noi laici non osteggiamo la dimensione religiosa. La apprezziamo per quanto può contribuire alla formazione di una coscienza etica diffusa. Quando sono in gioco scelte difficili, come quelle della bioetica, il problema per il laico non è quello di imporre una visione «superiore», ma di garantire che gli individui possano decidere per proprio conto ponderando i valori — talvolta tra loro confliggenti — che quelle scelte coinvolgono, evitando di mettere a repentaglio le loro credenze e i loro valori" (C. Flamigni – A. Massarenti – M. Mori – A. Petroni, *Manifesto di bioetica laica*, in "Il Sole-24 Ore", 9 giugno 1996, p. 27).

4. Per una Bioetica propositiva

Oggi la bioetica tende a porsi come la “questione di tutti” trasformandosi in una filosofia della gente comune, che, investita da nuove responsabilità, chiede e cerca risposte a molteplici complessi problemi, primo fra tutti quello riferito al mondo che stiamo costruendo. I tradizionali conflitti sociali sui temi della libertà, sui metodi della lotta alle sopraffazioni sociali si stanno spostando verso tematiche attinenti i concetti di vita e di morte, nuove frontiere su cui rimane però intatta la minaccia alla libertà degli individui, minaccia anzi che si aggrava e si presenta in forme nuove e più terrificanti. Urge affrontare collettivamente questi nuovi dilemmi; nuove condizioni di “colpevole minorità” possono avere esiti drammatici per l'intera comunità. Bisogna estendere al maggior numero di persone la coscienza delle nuove problematiche, evitando però che ciò porti alla conseguenza di concetti riduttivi della bioetica, ad una discussione dalle apparenze fittizie, ad un dibattito che segua modelli prestabiliti tendenti ad uniformità passivamente accettate che annullino la naturale curiosità per le cose e la naturale tendenza dell'uomo a costruire un mondo migliore. La bioetica deve contribuire al superamento di quei modelli scientifici e sociali che tendono semplicemente al momento dell'interpretazione piuttosto che a quello della nuova costruzione. La bioetica deve quindi rivelarsi quale “ambito privilegiato di questo itinerario lungo il quale si ricongiungono *valore singolare della persona e universalità del comune destino*”³².

La partecipazione dei cittadini alle grandi scelte sui problemi riguardanti ambiente, tecnologie riproduttive, manipolazione genetica, eutanasia e così via rappresenta una prima proposta concreta per la crescita di una coscienza sociale di massa; tutto ciò, naturalmente, non deve avere carattere demagogico. I temi della ricerca scientifica non possono essere sottoposti a referendum popolare; questo sviluppo della democrazia deve, allora, significare l'avvicinamento di vasti strati di cittadini, attraverso decisioni che riguardano la salute collettiva, a problematiche scientifiche ed alle metodologie di una scienza che deve,

³² G. Acocella, *Elementi di bioetica sociale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, p. 68. Aggiunge l'Acocella che “la centralità della bioetica è accresciuta dal disorientamento avvertibile nel nostro tempo, dalle insicurezze che la coscienza umana scopre in questo cammino che aveva sperato progressivo, tanto da illudersi dall'Illuminismo in poi, che un luminoso progresso senza interruzione fosse riservato all'umanità” (ivi, p. 49).

però, essere chiara e trasparente; ciò porterà ad un contributo alla ricerca che può trasformarsi in un progresso della scienza stessa attraverso l'avvicinamento alle sue tematiche di una sempre maggiore quantità di persone, con il conseguente possibile ingresso nel mondo della ricerca di nuovi soggetti portatori di esigenze più rispondenti ai bisogni della società. La ricerca scientifica dovrà, inoltre, diventare più accessibile, uscire dal chiuso dei gabinetti scientifici per farsi avvertire da tutti come quell'insieme di strumenti realmente atti a migliorare la qualità della vita. La coscienza e la consapevolezza di massa devono per forza di cose crescere; la necessità di una diffusa coscienza etica non è una novità e si acquisisce non in modo astratto ma proprio affrontando i sempre nuovi problemi che la società ha innanzi. Coloro che si ritengono "specialisti" non hanno la funzione di "sentenziare" pretendendo assoluta obbedienza in nome della verità scientifica, ma hanno il ruolo di accostare le persone alla ricerca, ovvero alla loro stessa natura. Discutere oggi sui problemi della vita e della morte significa far sperimentare all'individuo la sua attività vitale, dargli la possibilità di progettare una vita che sia veramente a misura d'uomo. Non si può certo sottrarre agli specialisti l'organizzazione di tecniche sempre più raffinate per raggiungere certe mete, ma la scelta di queste ultime è, invece, un problema di tutti. Estraniare l'uomo da questa sua dimensione significa manipolare il vissuto psicologico degli individui con esiti pericolosissimi.

Ma come è possibile realizzare una migliore qualità della vita? Come è possibile, altresì, che un soggetto attivo espliciti in modo produttivo e gratificante la propria attività? Nasce qui, allora, una seconda proposta per uno sviluppo ordinato e produttivo della coscienza di massa; se la riflessione bioetica si fonda sul concetto di un soggetto agente, continuamente teso a trasformare il mondo, diventa fondamentale, in questo contesto, il concetto di *lavoro*, un lavoro che da alienato si deve trasformare in realmente produttivo; esso si deve, allora, realizzare in situazioni intrinsecamente formative. Il lavoro si pone, quindi, come un tema centrale della bioetica sociale. Non bisogna, a mio avviso, lottare per lavorare meno; cosa dovrebbe fare un individuo quando non lavora? Nella società attuale il riposo è giustamente sentito come una fuga dai ritmi frenetici di un lavoro che non realizza l'individuo. Ma può un soggetto sfuggire alla sua *intenzionalità* verso l'oggetto? Può evitare di mettersi in rapporto con qualcosa, può, cioè, non avere coscienza, può non avvertire i modi con cui gli oggetti si danno alla coscienza, ovvero i modi attraverso i quali costruiamo la realtà? Ogni esperienza esiste in quanto è vissuta, conti-

nuamente rielaborata, e il lavoro non alienato rappresenta il momento fondamentale per la costruzione dell'esperienza umana. Oggi, invece, si vive una scissione profonda fra il momento del lavoro, vissuto come negativo, e quello di un riposo in cui diventiamo fruitori di messaggi e proposte che ci vengono propinati dagli stessi datori di lavoro, da chi cioè non vuole che possiamo soltanto immaginare di modificare lo stato di cose esistente; la nevrosi diventa il modo riconosciuto come *naturale* di vivere. È necessario, allora, sfruttando anche le rivoluzionarie innovazioni tecnologiche, lavorare diversamente e fondare la propria vita su un lavoro non più estraniato, ma espressione della vitalità dell'uomo. Il lavoro avvia a soluzione l'attuale problema del rapporto uomo-natura in quanto rappresenta "un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo per mezzo della propria azione produce, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura [...] Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria"³³. La dialettica continua fra soggetto ed oggetto è un rapporto fra componenti della natura, e trasformare l'esistente significa modificare, contemporaneamente, soggetto ed oggetto. Poiché oggi le macchine possono facilmente sostituirsi all'uomo, deve diventare più semplice riappropriarsi dell'essenza originaria del lavoro inteso come estrinsecazione di un uomo che non deve, però, mai abbandonare ciò che Hegel definiva come la dura "fatica del concetto". La società deve essere costruita attraverso la coscienza che il faticare per costituire e realizzare le proprie convinzioni contribuisce a far nascere ed irrobustire quel "sentimento interiore" di soddisfazione che aiuta l'uomo a vivere attivamente la vita. L'uomo possiede "una cosciente attività vitale: non c'è una sfera determinata con cui immediatamente si confonde. L'attività vitale consapevole distingue l'uomo direttamente dall'attività vitale animale. Proprio solo per questo egli è un ente generico. Ossia è un ente consapevole, cioè ha per oggetto la sua propria vita, solo perché è precisamente un ente generico. Soltanto per questo la sua attività è libera attività. Il lavoro estraniato sconvolge la situazione in ciò: che l'uomo, precisamente in quanto è un ente consapevole, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, solo un mezzo per la sua *esistenza*"³⁴.

³³ K. Marx, *Il Capitale*, I, (1), Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 195.

³⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 199. Aggiunge Marx che affermare che

Il sentire di un uomo non potrà mai essere soffocato, ma deve essere trasformato indirizzandolo a vantaggio della collettività. L'uomo vive perché i propri desideri possano essere realizzati; perché allora non trasformare in desideri concreti dell'individuo le istanze che con sempre maggiore forza stanno emergendo in questa società tecnologicamente avanzata? Perché, cioè, non trasformare il progresso della tecnica in un reale sviluppo della natura dell'uomo? A questo punto diventa importante approfondire ulteriormente il significato del termine natura. Il rapporto uomo-natura dà senso in modo preciso alla definizione di uomo; anche se l'uomo non è un apriori ontologico, affermare ciò significherebbe cadere nella metafisica, è quanto meno colui che dà senso alla realtà, ovvero, per dirla in modo tradizionale, ma ancor valido, l'uomo è misura di tutte le cose. Anche la natura non è un dato, un qualcosa di esterno da modificare in certi casi o da cui dipendere in altri. La natura opera all'interno di ogni individuo permettendogli di agire per realizzare i propri interessi; la natura, infatti, "non costruisce macchine, non costruisce locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, filatoi automatici ecc. Essi sono prodotti dell'industria umana: materiale naturale, trasformato in organi della volontà umana sulla natura o della sua esplicazione nella natura. Sono organi del cervello umano creati dalla mano umana; capacità scientifica oggettivata. Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale"³⁵.

Le scoperte scientifiche non devono essere intese come l'affermazione di un dominio nei confronti di una natura pensata come creata *ad hoc* come serbatoio infinito per le esigenze umane, ma rappresentano proprio quegli artifici naturali che l'uomo compie per migliorare la propria vita. L'attività dell'uomo è, cioè, essa stessa un aspetto naturale e tornando alla natura l'uomo può ritrovare quell'autenticità

"l'uomo vive della natura significa: che la natura è il suo *corpo* rispetto a cui egli deve rimanere in continuo progresso per non morire: che la vita fisica e spirituale dell'uomo è congiunta con la natura, non ha altro significato se non che la natura si congiunga con se stessa, ch   l'uomo   una parte della natura" (Ivi, pp. 198-199).

³⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, Firenze, La Nuova Italia, 1970, pp. 402-403.

di cui molti filosofi hanno in tempi remoti e recenti già parlato. Le leggi di natura, a cui sottostare, esistono sicuramente, ma è naturale anche quell'attività che consente all'uomo di progettare quegli artifici in grado di regolare il grande disordine naturale; la mente all'opera, quindi, non è qualcosa di contrapposto alla natura, ma una vera e propria natura umana. Lo stesso interesse, senza il quale l'uomo non agisce, è una profonda esigenza psichica, ovvero un'espressione fra le migliori della natura umana. La natura diventa, in questo contesto, cultura, memoria storica, il luogo privilegiato dove l'uomo non ignora e non rinnega le proprie radici. Ma cultura significa anche continuo arricchimento, trasformazione, innovazione; ecco indicati, allora, i termini del confronto uomo-natura. Galileo Galilei, e gli scienziati a lui contemporanei, ad es., nel loro confronto con la realtà non hanno né violato la natura né se ne sono impadroniti assoggettandola, hanno solo arricchito in modo decisivo il patrimonio culturale dell'uomo. Come è stato efficacemente osservato "l'attività rivolta modificare il mondo [...] non è affatto da concepirsi come una attività extramondana o extranaturale che si pone dal di fuori della natura per poi *entrare in rapporto* con la natura stessa: al contrario, tale attività «entra» così poco «in rapporto» con la natura, che fin dalla sua nascita od origine, nei suoi mezzi, nei suoi modi di esplicazione, è già *nella natura*, o meglio è *essa stessa natura* [...] la «natura» [...] si presenta progressivamente come il prodotto dell'accumularsi della attività umane dei secoli passati"³⁶. Riproporre oggi la centralità della natura umana significa, anche, trovare nuovi spazi di libertà; urge, allora, percorrere fino in fondo quella strada indicataci da Jean-Jacques Rousseau, il quale aveva intuito che la natura deve essere intesa come una vera e propria *norma*, un criterio direttivo in grado di portare ordine e giustizia nel mondo sociale.

Viene qui a cadere la rigida contrapposizione tra "naturale" ed "artificiale"; con quest'ultimo termine, di solito, si intende ciò che deriva dalla riflessione, con il primo ciò che deriva dall'istinto. I due termini stanno ad indicare, invece, adesso, due semplici articolazioni dell'attività dell'uomo che è sempre naturale. Non è forse naturale un uomo che mette con impegno all'opera le sue facoltà onde controllare meglio i processi che condizionano la sua vita? Nella società contemporanea l'artificiale ha, purtroppo, interamente assorbito il naturale; bisogna trovare un equilibrio che dia la giusta dimensione a questi due

³⁶ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1975, p. 13.

aspetti della vita dell'uomo. Il confine tra naturale ed artificiale dipende interamente dalle decisioni degli uomini e dai valori che essi attribuiscono alle cose. Il progresso, allora, è il risultato dell'azione di individui motivati in modo adeguato a costruire una società in cui non esistono valori assoluti, ma valori certi e da tutti facilmente riscontrabili come un punto stabile di riferimento. La scienza non può e non deve cancellare l'umanità che c'è in noi; a questo proposito David Hume, filosofo profondamente illuminista ma critico degli eccessi a cui questa filosofia sarebbe potuta andare incontro, afferma: "Date ascolto alla vostra passione per la scienza, dice la natura, ma cercate che la vostra scienza sia umana e tale che possa avere un legame diretto con l'azione e colla società. Io proibisco il pensiero profondo e le ricerche involute e li punirò severamente colla pensosa malinconia che introducono nell'animo, coll'incertezza senza fine in cui si avvilluppano e colla fredda accoglienza cui andranno incontro le vostre pretese scoperte, quando saranno rese note. Sii filosofo, ma in mezzo a tutta la tua filosofia resta pur tuttavia un uomo"³⁷.

L'uomo naturale deve, quindi, saper guardare dentro se stesso, saper compiere quel lavoro di introspezione fondamentale per rispondere ai quesiti che la società attuale pone; quesiti che derivano la loro drammaticità proprio dall'incapacità dell'uomo di affermare una propria identità. Un uomo attivo sa dare risposte convincenti perché sa vivere le domande che la natura pone. L'uomo è sia il prodotto che il produttore della natura, la quale diventa umana in presenza di un'attività sociale. Già l'interrogarsi sull'origine della natura presuppone un'attività; Marx risentendo, a mio avviso, sia di influssi humiani che hegeliani, scrive che quando "tu t'interroghi sulla creazione della natura e dell'uomo, tu fai astrazione, dunque, dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come *non-esistenti*, e tuttavia esigi ch'io te li dimostri *esistenti*. Io ora ti dico: rinuncia alla tua astrazione, e rinuncia così alla tua domanda; oppure, se vuoi mantenere la tua astrazione, sii conseguente, e se pensando l'uomo e la natura come *non-esistenti*, pensi, pensa anche te stesso come non esistente, ché anche tu sei tuttavia natura e uomo. Non pensare, non chiedermi, giacché appena tu pensi e chiedi, il tuo *astrarre* dall'esistenza della natura dell'uomo non ha

³⁷ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere*, II, cit., p. 7. "Non riesco inoltre a pensare — aggiunge Hume — che la saggezza della natura umana sia inferiore alla vostra. Lasciamole dunque guidare la macchina che ha così saggiamente progettato: potrei solo danneggiarla con le mie manomissioni" (D. Hume, *L'Epicureo*, in *Opere*, II, cit., p. 547).

più senso. O sei tu un tale egoista da ridurre tutto a nulla e volere tu parimenti essere?"³⁸.

Le analisi effettuate vogliono condurre all'estinzione di questo corrosivo conflitto tra ragione e natura; privilegiare solo uno dei due termini significa, nello stesso momento, reprimere una parte essenziale dell'uomo. L'uomo deve vivere nel mondo, riunificarsi a se stesso esercitando la propria vita naturale ed affermando insieme, in questa attività, il suo io e la sua vocazione a vivere insieme agli altri sfuggendo alla solitudine fonte di tante nevrosi. Ma ciò su cui bisogna adesso interrogarsi con forza è il significato stesso del termine uomo alla fine ormai di un millennio e di un secolo solcato da molteplici eventi tragici, eventi che hanno messo in discussione la stessa possibilità che l'uomo possa affrancarsi da una sua presunta natura malvagia. Chi è l'uomo di questo "tempo"? Probabilmente quello mirabilmente descritto da Salvatore Quasimodo, ovvero quello della "pietra" e della "fionda", quello "senza amore", quello della "scienza esatta persuasa allo sterminio". Questa civiltà, ci dice il poeta, non ha reso gli uomini migliori, ma li ha lasciati ancora fermi nei loro istinti primitivi, nel loro stato di uomini belva. Ma gli uomini possono sì vergognarsi dei loro padri, ma non debbono vergognarsi di essere uomini, debbono anzi ritrovare ed affermare questa condizione naturale. Nella prima stesura del suo *Manuale* T. Engelhardt scriveva che "ci sono limiti alla nostra capacità, in quanto esseri umani, di scoprire in modo corretto che cosa dovremmo fare insieme. Noi esseri umani dobbiamo piuttosto accontentarci di decidere equamente che cosa faremo insieme, se non possiamo scoprire insieme che cosa dovremmo fare. Anche gli dei e le dee devono scegliere di creare un mondo piuttosto che un altro. Così dobbiamo fare anche noi"³⁹.

GAETANO VITTONE

³⁸ K. Marx, *Manoscritti...*, cit., p. 235.

³⁹ H.T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Milano, Il Saggiatore, 1991, p. 421.

FILOLOGI MODERNI ED EPIGRAMMI ELLENISTICI
(A proposito di un libro recente)*

Professor Cameron's aim is to investigate the structure and sources of the *Greek Anthology* from Meleager to Planudes. In so vast an undertaking, naturally most of the work is compilatory and Cameron collects much information. Like Philip and Meleager, Cameron culls his material from many sources, from Gow and Page to F. Buffière and Aubreton. Unfortunately Cameron tends to ignore ancient evidence and instead quotes his own hypotheses as if they were facts. Thus he denies that Meleager arranged the poems in his *Garland* according to an alphabetical system: cf. pages 19 ff. Cameron asserts instead that the epigrams in Meleager's *Garland* were arranged according to "subject categories": cf. page 26 and 40 where Cameron states that Meleager divided the epigrams into "four basic categories". There is, however, no evidence to support Cameron's hypothesis.

As G. Giangrande¹ has already pointed out, the Palatine Lemmatist states that Meleager's *Garland* was arranged alphabetically, i. e. according to the initial letter of the first word of each poem. Moreover, traces of alphabetical order have been found by modern scholars in Meleager's *Garland*: cf. Cameron, page 20, quoting Luck. Thirdly it should be noted that alphabetical arrangement is attested in papyri of the first century A. D.: cf. Cameron, page 39. Finally, Cameron himself admits on page 2 that "there is some evidence of an alphabetical arrangement in the Simonidean and Anacreontic sequences in the *Anthologia Palatina* (AP), presumably a reflection of the source used

* *The Greek Anthology from Meleager to Planudes* by Alan Cameron, Oxford 1993, 414 pages.

¹ Cf. *Classical Review* 1973, page 136, note 1. For the use of alphabetical order cf. also A. P. 9, 15. Cf. furthermore R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1971, page 129 for the use of alphabetical order in the Hellenistic period.

by Meleager". In other words, Meleager gathered his epigrams from earlier collections which were arranged in alphabetical order.

Cameron ignores all this evidence and instead insists that Meleager arranged the epigrams according to "four basic categories": cf. page 40. Cameron produces no valid evidence to support his assertion.

Moreover, he considers very little two important topics in this age, like the technique of variation and the allusive art. He does not study the so-called *Kontrastimitation*, analysed by Walter Ludwig. Secondly, for the scantiness of our information it is impossible for us, in many instances, to ascertain who was the inspirer and who the borrower of a poem.

On page 39 Cameron discusses the fact that Philip seems to have arranged the epigrams in his *Garland* according to alphabetical order. Cameron notes that we have evidence of the employment of alphabetical order from the middle of the first century A. D. It appears that at the time when Philip was arranging his *Garland* alphabetization was regularly used. Thus, as G. Giangrande has already underlined (*op. cit.*, page 136), Philip was following contemporary practice when he arranged his epigrams in alphabetical order.

It thus seems probable that both Meleager and Philip arranged their poems alphabetically. However, as Page has already pointed out, there existed in the first century A. D. anthologies in which the epigrams were arranged according to subject-variation (i. e. poems which were variations on the same theme were put together): cf. *Select Papyri III* (Loeb edition, 1970, reprint), page 455.

On page 61 C. discusses A. P. 6, 235. I would like to point out that the reference to Caesar stepping in his grandfather's footsteps underlines the fact that he belongs to a long dynasty which goes back to Romulus. The words *παππώοις ἐπὶ βῆμασιν* mean "in the footsteps of your ancestors" i. r. Romulus. Cameron identifies the Caesar mentioned here as Claudius and suggests that the poem was written for 1 August 41 A. D. Again there is no evidence to support Cameron's hypothesis.

At page 68 Cameron discusses A. P. XI, 117. He argues that the words *τὸν φῶρον* ("the lighthouse") mentioned in line 6 refer to the lighthouse at Smyrna. Again he produces no valid evidence to support his hypothesis².

On page 103 Cameron discusses the readings of C. For a case where the correct reading has been preserved by C. cf. my *New Es-*

² For the restriction of adjectives of two terminations cf. my *Further Studies*, page. 47.

says in *Hellenistic Poetry*, Amsterdam 1985, page 42, note 12, quoting G. Giangrande, *Quad. Urbinati* 1973, page 11f.

At page 230 C. comments on C. IV. 71. C. is puzzled by Diltthey's correction θυράων which he argues does not suit the context. C. has failed to understand that the phrase παρὰ στροφάλιγγα θυράων ("by the hinge of the door") presents no problem since θυράων is a poetic plural: cf. my *Further Studies in Greek Poetry*, Athens 1992, page 39, for the use of the poetic plural in Greek epigrams.

On page 231 C. notes that the phrase ἀνάγκη μῖξις is "disturbingly prosaic". For the fact that Hellenistic poets used many prosaic words, meanings of words and syntactical constructions cf. G. Giangrande, *Scripta Minora Alexandrina*, vol. 2, page 391.

Again on page 230 C. is puzzled by the phrase καὶ γὰρ Ζεὺς θεὸς ἦν. He fails to understand that the words καὶ γὰρ are emphatic: cf. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981, page 495. The poet means that Zeus was indeed a god and yet he indulged in furtive sexual encounters. Cf. also Gow's note on Theocritus' *Idyll* 5,82. For the verbal repetition in lines 2 and 5 cf. *Mus. Phil. Lond.* vol. 9, page 55, where I point out that repetition was greatly liked by Greek epigrammatic poets.

On page 291 C. discusses the readings of L. For the fact that the *Laurentianus* contains some important readings cf. my *New Essays*, page 44, note 13, quoting Beckby, *Anthologia Graeca*, Munich 1957, vol. I, page 84.

At page 347 C. discusses A. P. 9, 187. It should be noted that Page printed εὐστοχίην in line 4 and stated that "Planudes had a source which in at least one other place is the more authentic": cf. *Further Greek Epigrams*, page 350.

On page 323 f. C. comments on A. P. 9, 400. This epigram is said to be addressed to Hypatia, the daughter of Theon. C. rejects this idea and argues instead that the epigram was written for a "nun who wrote religious poetry". C. fails to understand that the "starry house of the Virgin" mentioned in line 2 reference to the fact that Hypatia taught astronomy: cf. *The Oxford Companion To Classical Literature*, ed. Sir Paul Harvey, 1969, reprint, s.v. *Neoplatonism*. The fact that line 2 contains a reference to the zodiacal sign Virgo is noted by Jacob. Cf. *LSJ*, s.v. οἶκος 5: "Astrol., domicile of a planet".

On page 363 ff. C. comments on the use of Doric forms in the *Anthology*. I would like to underline that G. Giangrande has frequently pointed out that dialect mixture was a feature of the Greek epigram: cf. my *Further Studies in Greek Poetry*, page 74.

On page 243 C. comments on A. P. 12, 209. He is puzzled by the

repetition of φίλημα after φιλήματα in lines 3-4. It should be pointed out that we are faced here with an example of *falsa anaphora*: cf. *Corolla Londiniensis* 1981, page 177. Cf. also Aubreton's *ad loc.*

On page 348 C. discusses A. P. 9, 1. It should be noted that the correct reading οἰδοῦσα has been preserved by Planudes. The snake is said to be "swollen" like the puff-adder. The adjective πικρός has been restricted to two terminations: cf. *Odyssey* 4, 406. For the short syllable at the diaeresis of the pentameter cf. my *Further Studies*, page 67. For other cases where the correct reading has been preserved for us by Planudes cf. my *New Essays*, page 29, note 27.

On page 20 C. refers to the traces of alphabetical sequence that Luck has noticed at A. P. 5, 139 (ἡδὺ μέλος) and 140 (ἡδυμελεῖς). He points out that A. P. offers ἄδὺ in 139, 1 and that ἡδὺ is the reading of Planudes. It is possible that we are faced here with another example where Planudes has preserved the correct reading: cf. my *New Essays*, page 29 quoting G. Giangrande, *Mus. Phil. Lond.*, vol. 4, page 43, note 9.

Cameron then mentions the traces of alphabetical order which exist at A. P. 7, 194 (ἀκρίδα), 195 (ἀκρίς) and 196 (ὀχήμεις τέττιξ). It should be noted that at 196 we are faced with a Doric form. For the fact that Greek epigrammatists often employed isolated Doric forms in their poems cf. my *Further Studies*, page 74, quoting G. Giangrande, *Scripta Minora Alexandrina*, vol. 3, page 176.

On page 30 C. refers to the misclassification of certain epigrams in the *Anthology*. For arguments about misclassifications in the Hellenistic period cf. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, pages 184 and 222. There is no reason why we should assume that the original editors could not have misclassified certain epigrams. We should remember that Callimachus was said to have misclassified lyric poems.

On page 289 C. discusses the *scholia* on Apollonius Rhodius, *Arg.* 3, 1241-2 where the "water of Lerna" is said to be sacred to Poseidon. He notes that the *scholia* quote a line from A. P. 9, 688 which concerns the Mysteries of Lerna: cf. Pausanias 11, 36 for Lernaian Demeter. C. asserts that A. P. 9, 688, 4 must have been added to the ancient *scholia* on Apollonius by a Byzantine copyst and that it "cannot have stood in any of the ancient commentaries". Once more there is no evidence to support Cameron's argument. The line from the epigram could have been added to the *scholia* on Apollonius at any time in antiquity after it had been written³.

³ About methodology in this field, cf. R. Pfeiffer, *The Future of Studies in the*

Conclusion. Professor Cameron has collected much material but he has not made any notable new contribution to our knowledge of the structure and sources of the *Greek Anthology*. He tends, moreover, to ignore ancient evidence and to give undue importance to his own ungrounded hypotheses.

HEATHER WHITE

SU DUE EPIGRAMMI ELLENISTICI

I

An Epigram by Leonides of Alexandria

A. P. 9, 79:

Αὐτοθελῆς καρποὺς ἀποτέμνομαι, ἀλλὰ πεπεῖρους·
πάντοτε μὴ σκληροῖς τύπτε με χερμαδιοῖς.
μηνίσει καὶ Βάκχος ἐνυβρίζοντι τὰ κείνου
ἔργα· Λυκούργειος μὴ λαθέτω σε τύχη.

Translation by Paton (*The Greek Anthology*, Loeb edition, vol. 3, page 41):

Of my own will I let my fruits be plucked, but
when they are ripe. Stop throwing hard stones at
me. Bacchus too will wax wrath with thee for doing
injury to his gift. Bear in mind the fate of Lycurgus.

Page noted¹ that, according to the *lemma*, this epigram concerns the fruit of a pear-tree and should be compared to A. P. 9, 78:

Μὴ μέμψῃ μ' ἀπέπειρον αἰὲ θάλλουσαν ὀπώρην
ἀχράδα, τὴν καρποῖς πάντοτε βριθομένην.
ὀπώσα γὰρ κλαδεῶσι πεπαίνομεν, ἄλλος ἐφέλκει·
ὀπώσα δ' ὠμὰ μένει, μητρὶ περικρέματα

Translation by Paton:

Do not, master, find fault with me, the wild pear-
tree, ever loaded with unripe fruit. For the pears

¹ Cfr. *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981, page 524.

which I ripen on my branches are pilfered by another
than yourself, but the unripe ones remain hanging
round their mother.

However, Page argued that “the *lemma* is mistaken” and that the epigram concerns the fruit of the vine. It is, though, not necessary for us to reject the evidence of the *lemma*. Page failed to understand that Dionysus was regarded to be the patron of all fruit and vegetables: cf. Gow, *Theocritus*, Cambridge 1965, reprint, vol. 2, page 57. Thus Theocritus speaks of the “apples of Dionysus” (μᾶλα... Διωνύσοιο). Just as Dionysus punished Lycurgus because he destroyed his vines (cf. line 4), so he will punish those who throw stones at the pear-tree. Cf. moreover Athen. 82D where it is stated that, according to Neoptolemos of Parion, Dionysus “invented” both apple-growing and vine-growing.

II

A Present For Caesar

A. P. 6, 328:

Τὴν τριτάτην χαρίτων ἀπ' ἐμεῦ πάλι λάμβανε βύβλον,
Καῖσαρ, ἰσηριθμοῦ σύμβολον εὐεπίης,
Νεῖλος ὅπως καὶ τήνδε δι' Ἑλλάδος ἰθύνουσιν
τῇ χθονὶ σῇ πέμψει δῶρον ἀοιδότατον.

line 4 χθονὶ σῇ Hecker: χθονίηι *PP* 1 Translation by Paton (*The Greek Anthology*, Loeb edition, vol. I, page 473):

Accept from me, Caesar, the third volume of my
thankful gift to thee, this token of my skill in making
“isopsepha”, so that the Nile may despatch through
Greece to thy land this most musical gift.

In his introduction to this poem, Page² noted that “Leonides sends his Third Book of epigrams to Rome as a gift to Caesar”. Page printed Hecker’s alteration χθονὶ σῇ, in line 4, but he pointed out that the words τῇ χθονὶ σῇ are not “a wholly satisfactory replacement” for the mss. reading τῇ χθονίηι.

² *Ibidem*.

I would like to point out that textual alteration is not needed, since the mss. reading makes perfect sense. The words τῇ Χθονίῃ refer to the Egyptian goddess Isis.

The Egyptian goddess Isis had established herself as the most popular cult in Rome: cf. e. g. Flower-Smith, *The Elegies of Albius Tibullus*, p. 241.

For her connection, in Rome, with the water of the Nile used for cultural purposes cf. *Oxford Class. Dict.*, s.v. *Isis*. The sense is therefore that the Nile, an Egyptian river, sends to the Egyptian goddess Isis, now established in Rome, through Greece, the book of poetry written by Leonides, an Egyptian poet.

For Demeter the Earth-goddess cf. *A.P.* 6, 31:

Αἰγιβάτῃ τόδε Πανί, καὶ εὐκάρπῳ Διονύσῳ,
καὶ Διοῖ Χθονίῃ ξυνὸν γέρας.
αἰτέομαι δ' αὐτοὺς καλὰ πάεα καὶ καλὸν οἶνον,
καὶ καλὸν ἀμῆσαι καρπὸν ἀπ' ἀσταχῶν.

Translation by Paton (*op. cit.*, vol. I, page 315):

I have offered this as a common gift to Pan the goat
treader, to Dionysus the giver of good fruit, and to
Demeter the Earth-goddess, and I beg from them
fine flocks, good wine and to gather good grain from
the ears.

Cf. also Euripides, *Her. Fur.* 615 Χθονίας... ἄλσος ("the grove of Demeter"). For Isis = Demeter cf. Bruchmann, *Epitheta Deorum*, s.v. Ἰσις, and Nonnus, *Dion.* 3, 282 Αἰγυπτίης Δήμητρος. For Isis and Egypt cf. *A. P.* 6, 231:

Αἰγύπτου μεδέουσα μελαμβάλου, λινόπεπλε
δαῖμον, ἐπ' εὐιέρους βῆθι θυηπολίας.
σοὶ γάρ ὑπὲρ σχιδάκων λαγαρὸν ποπάνευμα
πρόκειται,
καὶ πολὺν χηνῶν ζευγος ἐνυδροβίων,

καὶ νάρδος ψαφαρὴ κεγχρίτισιν ἰσχάσιν ἀμφί,
καὶ σταφυλὴ γραῖη, χῶ μελίπνους λίβανος.
εἰ δ' ὥς ἐκ πελάγους ἐρρύσαιο Δᾶμιν, ἄνασσα,
κῆκ πενίης, θύσει χρυσόκερων κεμάδα.

Translation by Paton (*op. cit.*, vol. I, page 421):

Queen of black-soiled Egypt, goddess with the linen
robe, come to my well-appointed sacrifice. On the
wood ashes a crumbling cake is laid for thee and
there is a white pair of water-haunting geese, and

powdery nard round many-grained figs, and wrinkled
raisins and sweet-scented frankincense. But if, o
queen, thou savest Damis from poverty, as thou didst
from the deep, he will sacrifice a kid with gilded horns.

These two epigrams are without question admirable examples of the artistic skill of the best Hellenistic poets of the *Anthology*, with a role formerly played by lyric poetry and elegy.

HEATHER WHITE

LA ARQUITECTURA Y EL ARTE AL SERVICIO
DE LA PROPAGANDA DEL EMPERADOR Y DE LA IGLESIA
(SIGLOS IV-V): LEGISLACIÓN IMPERIAL
Y POSTULADOS CRISTIANOS*

Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)
Universitat de Barcelona

A medida que el Imperio se va decantando hacia el cristianismo y se va desvinculando paulatinamente de la religión pagana, observamos cómo la actitud del Estado romano se va adaptando al cambio en determinados aspectos. Al quedar éste mucho más estrechamente ligado a la religión cristiana de lo que nunca se había estado en relación con los diferentes cultos paganos, la nueva coyuntura derivó en una potenciación de las construcciones cristianas y, además, en una nueva manera de concebir el arte: a partir de ese momento, se rechazan las manifestaciones artísticas de la Antigüedad clásica por identificarlas como las más puras expresiones del mundo pagano. Buena parte de los documentos que nos permiten intuir ese cambio, aunque hay otros, nos los proporcionan, por una lado, la legislación tardoantigua, tanto la cristiana como la conciliar y, por otro, la patristica.

I. La edilicia cristiana y los *rescripta* imperiales

Como consecuencia del reconocimiento oficial de Constantino I (306-337) y Licinio (308-324) en el 313 y de la conjunción de intereses que tardará bien poco en fraguarse entre emperadores y obispos, las ciudades tardoantiguas se vieron afectadas, en mayor o menor grado, por una reorganización de su entramado urbanístico. El hecho más destacado fue “la sustitución de la conciencia cívica por la conciencia cristiana” en la que “el servicio al nuevo dios y la búsqueda de su favor reordenó los cauces de la munificencia, pública y privada, los modelos de comportamiento no serán ya marcados por la antigua élite municipal, sino por la élite sagrada de los hombres de Dios”¹.

* Este estudio se encuadra en la línea de investigación del *Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)*, Grup de Recerca de Qualitat de la Generalitat de Catalunya, nº 1999SGR00006, y se ha realizado gracias a la concesión del proyecto de investigación PB97-0891, subvencionado por la D.G.E.S.

¹ P.C. Díaz Martínez, *El peregrino en la ciudad: expresionismo religioso en la Hispania tardoantigua*, in “Iberia” III (2000) pp. 151-166 y 188-193, p. 151.

Al mismo tiempo, como consecuencia del aumento del número de fieles — lo cual ya había empezado a tener consecuencias importantes desde finales del s. III — y de la reforma de la liturgia — la cual está tomando cada vez más rasgos del protocolo de la corte imperial —, se planteó la necesidad de construir nuevos y más apropiados espacios de culto. Las *domus ecclesiae* existentes fueron demolidas o reformadas para convertirlas en lugares más apropiados para la magnificencia y majestad de la misa y para las exhibiciones de fasto y poder de los obispos y su corte de presbíteros y diáconos.

El nuevo carácter oficial de la iglesia requería no sólo de una nueva distribución de las plantas, sino que también exigía que las basílicas de culto se diferenciaron de las construcciones ordinarias y destacaran de entre ellas. Se hacía preciso acondicionar un patio (*atrium*) accesible para los no creyentes y los postulantes que sirviera para las abluciones rituales. Además, se necesitaba de espacios a los que los catecúmenos se retiraran en el momento del ofertorio; y, también, que se dispusiera de un área para el clero que resultara privilegiada, arquitectónicamente, con respecto a la reservada al resto de la congregación.

Tanto por razones prácticas como ideológicas era difícil que estas nuevas construcciones se desarrollaran a partir de la arquitectura religiosa pagana y, por ello, se fijó la atención en un ambiente de la arquitectura pública y oficial que tenía una gran tradición y una notable extensión en todo el orbe romano: la *basilica* civil, una gran sala para reuniones, la cual fue modificada para adaptarla a las circunstancias y a las necesidades que se requerían en cada caso². Sin embargo, a pesar de la estrecha dependencia que acabamos de explicitar, la *basilica* cristiana fue, tanto en función como en composición, una creación nueva a partir de una tipología preexistente³.

El *Codex Theodosianus* no contiene ninguna ley que se refiera específicamente

² Téngase en cuenta, por ejemplo, el testimonio, poco utilizado de Agustín, según el cual la forma usual de las basílicas (cuando menos, las africanas) era la rectangular: *Quaest. in Hept.* II, 177, 5. Buena parte de la historiografía ha afirmado que esta planta fue inventada por los arquitectos de Constantino I y difundida por orden del emperador, una idea que, de aceptarse la cronología para la primera basílica conocida — que es la de Tiro, construida entre 315 y 318 (Eus. Caes., *HE* X, 4, 2-72) — resulta un tanto desafortunada. Además, la diversidad de plantas que presentan las fundaciones constantinianas desmentiría tal aseveración: S.S. Alexander, *Studies in Constantinian Church Architecture. II: Topographical Aspects of Constantinian Church Architecture*, in "RAC" XLIX (1973) pp. 33-44; R. Krautheimer, *Constantine's Church Foundations*, *Akten des VII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Trier, 5-11 september 1965)*, Città del Vaticano-Berlin 1969, pp. 237-253, pp. 248-249.

³ Tradicionalmente, se ha considerado que la *basilica* cristiana tomó el nombre y la forma de la pagana: A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in dem ersten drei Jahrhunderten* II, Leipzig 1902, p. 83; J.P. Kirsch, *Die christliche Kultusgebäude in der vorkonstantinischen Zeit*, *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, Freiburg 1897, pp. 8-16. Vide el estado de la cuestión y el debate historiográfico en: J.B. Ward-Perkins, *Constantine and the origins of the Christian Basilica*, in "PBSR" XII (1954) pp. 69-90; N. Duval, *Les origines de la basilique chrétienne: état de la question*, in "L'information d'histoire de l'art" VII (1962) pp. 1-19; R. Krautheimer, *The Constantinian Basilica*, in "DOP" XXI (1967) pp. 115-140.

a las medidas a tomar cuando el Imperio se decidía a patrocinar la construcción de alguno de estos edificios. Ello no significa que los emperadores se mantuvieran al margen, pues sabemos que colaboraron abiertamente con los obispos en este asunto. Así, conocemos las cartas del emperador Constantino I concediendo honores y donaciones en dinero para los obispos, y urgiéndoles a restaurar o ampliar sus iglesias a cargo del *fiscus*⁴. Principalmente, son estas epístolas — las cuales podemos considerar como verdaderos *rescripta* imperiales emitidos a requerimiento de los obispos — los principales testimonios de cómo las autoridades civiles y las eclesiásticas se aliaron para cooperar en la materialización de esta nueva edilicia cristiana. El procedimiento a aplicar se describe en la carta que, en los años 325/326, Constantino I dirige al obispo Macario de Jerusalén referente a la construcción del Santo Sepulcro⁵. El emperador ordena al obispo, quien parece actuar como el supervisor local en la planificación de la iglesia —puesto que es el único que, conociendo el número y necesidades de los fieles de su comunidad, puede determinar la capacidad requerida por el edificio —, que pida todo cuanto considere preciso para que la basílica sea la más hermosa de todas⁶.

Este rescripto separa, pues, las tareas de cada una de las partes que intervienen en la obra: las operaciones constructivas se encargan al prefecto del pretorio de Oriente y al gobernador de la provincia, pues de ellos dependía la dirección de los *opera publica*⁷; al obispo correspondía determinar cuántos obreros serían precisos y el tipo y la cantidad de los materiales necesarios⁸. En lo referente a los planos, tanto si éstos procedían de la corte imperial como si no, lo cierto es que Constantino I, al menos indirectamente, ejerció un alto grado de supervisión en todos los pro-

⁴ Eus. Caes., *HE* X, 2, 2. Todas las fundaciones constantinianas, en tanto que consideradas *opera publica*, al igual que, por ejemplo, los puentes o las termas se construyen en solares estatales y a expensas del Tesoro imperial, como indica Eus. Caes., *VC* III, 1, 2-5. Vide, asimismo, L. Voelkl, *Die konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius*, in "RAC" XXIX (1953) pp. 49-66 y 187-206. Y es también con dinero del erario imperial que se financian, por ejemplo, las lujosas copias de las Escrituras que se le encargan a Eusebio de Cesarea: Eus. Caes., *VC* III, 1, 4.

⁵ EL texto de la carta se halla reproducido en: Eus. Caes., *VC* III, 30-32.

⁶ De ahí que Eusebio (*HE* X, 3, 1) diga que las dedicaciones de iglesias se multiplicaron en todo el Imperio y afirme que Constantino I escribió a los obispos para que aumentaran las dimensiones de los templos en altura, anchura y longitud sin escatimar dinero y para que repararan los daños sufridos en tiempos de persecución: Eus. Caes., *VC* II, 45, 1-2; II, 46, 1-4; III, 1, 4; cf. Theod. Cyr., *HE* I, 14. Fueron muchas las ayudas que se dieron para el mantenimiento del culto y para ampliar y construir iglesias: Eus. Caes., *VC* I, 42, 2.

⁷ Dig. L, 10, 2. Vide Y. Janvier, *La législation du Bas-Empire romain sur les édifices publics*, Aix-en-Provence 1969, quien en las pp. 81-295 reproduce el texto de las leyes y en las pp. 299-399 procede al estudio de las mismas. No sería de extrañar que la iglesia construida en Narbonne en el 445, y patrocinada por el prefecto del pretorio de la *Gallia* fuera, en realidad, una fundación estatal, aunque con una parte de capital privado (*CIL* XII, p. 619, n° 5336). De ser así, se estaría cumpliendo la norma según la cual, sólo debía inscribirse el nombre del emperador y del financiador de la obra: Dig. L, 10, 3 y 4; *CTh.* XV, 1, 31 (394) [= *Cl.* VIII, 11, 10].

⁸ Cuando Constantino I se dispuso a construir el santuario de Mambré envió misivas a los gobernadores provinciales (Eus. Caes., *VC* III, 51, 2) y luego encargó a Macario que reuniera un

yectos de las iglesias que erigió⁹. Los arquitectos designados vinieron de lejos, probablemente, del séquito de la corte; mientras que los maestros de obras fueron, generalmente, locales. Además, todo ello se hacía de una forma perfectamente legal de acuerdo con la tradición y el ordenamiento jurídico, pues era normal que cada provincia recaudara impuestos para subvencionar sus *opera publica*¹⁰ y las obras subvencionadas por el emperador en provincias eran controladas siempre por un supervisor designado por el emperador que contaba con consejeros técnicos. El monarca sigue idénticos procedimientos en otros casos, tal y como se observa en las instrucciones para la construcción de la segunda basílica de *Cirta*, a la que se cede un *locus fiscalis*; o en las edificaciones de Mambré, Belén o Roma¹¹.

La edificación cristiana constantiniana comenzó desde el mismo momento en que Constantino I puso los pies, victorioso, en la ciudad de Roma¹², siendo la basílica

concilio y le enviara un proyecto para que el *comes* Acacio (*PLRE* I, p. 6, *Acacius* 4) se ocupara de todo (*Eus. Caes.*, *VC* III, 53, 2). Otro caso muy interesante de colaboración entre las instancias provinciales y las autoridades episcopales para la construcción de una iglesia es el de la *ep.* 25 de Gregorio de Nisa, *ca.* 373. Se trata de un documento precioso para conocer cuestiones tales como los tipos de contrato, los sueldos, la mano de obra, los materiales, etc... Con respecto a esta carta, *vide* R. Teja, *Gregorio de Nisa arquitecto y empresario: Epístola 25, Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, Murcia 1991, pp. 63-69.

⁹ *Eus. Caes.*, *VC* III, 51 y 53.

¹⁰ R. MacMullen, *Roman Imperial Building in the Provinces*, in "HSPh" LXIV (1959) pp. 207-235, pp. 210-211. El *Codex Theodosianus* indica la existencia de determinados abusos, como los que permitieron a ciertos provinciales quedar exentos de la contribución: *CTh.* XV, 1, 5 (338) [= *CI.* VIII, 11, 1]; *CTh.* XV, 1, 23 (384) [= *CI.* VIII, 11, 7]; *CTh.* XI, 17, 4 (408) y su *gemina* XV, 1, 49 (412) [= *CI.* X, 49, 1]; *cf.*, asimismo, otras infracciones planteadas en: *CTh.* XV, 1, 7 (361) [= *CI.* XII, 1, 7]; *CTh.* XV, 1, 33 (395).

¹¹ *Vide* nn. 14 y 24-25. A partir del s. iv, en esta última ciudad las propiedades imperiales pasarán lentamente a manos de las dos principales entidades de la vida política de la *Vrbs*: la aristocracia y la Iglesia. No es por casualidad, entonces, que sean éstas las principales responsables de la importante evolución urbanística que se produce en ella en este período.

¹² Para no sobrecargar excesivamente el texto, hemos optado por reproducir en una nota única la bibliografía de referencia para cada una de las fundaciones constantinianas: F.W. Deichmann, *Die Lage der constantinischen Basilika der Heiligen Agnes an der Via Nomentana*, in "RAC" XXII (1946) pp. 213-234; F.W. Deichmann; A. Tschira, *Das Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Heiligen Marcellinus et Petrus an der Via Labicana vor Rom*, in "JDAI" LXXII (1957) pp. 44-110; R. Krautheimer *et alii*, *Corpus basilicarum Christianarum Romae. The Early Christian Basilicas of Rome (IV-IX Cent.)* [= *CBCR*] I-V, Città del Vaticano 1937-1977; J. Ruysschaert, *Prudence l'Espagnol, poète des deux basiliques romaines de Saint-Pierre et de Saint-Paul*, in "RAC" XLII (1966) pp. 267-286; *Eid.*, *La basilica constantiniana al Laterano: un tentativo di ricostruzione*, in "RAC" XLIII (1967) pp. 125-154. Otra bibliografía más general sería: G.T. Armstrong, *Constantine's Churches*, in "Gesta" VI (1967) pp. 1-9, pp. 1-2; J. Lassus, *L'empereur Constantin, Eusèbe et les Lieux saints*, in "RHR" CLXXI (1967) pp. 135-144; S.S. Alexander, *Studies in Constantinian Church Architecture*, in "RAC" XLVII (1971) pp. 281-330; C. Odahl, *The Christian Basilicas of Constantinian Rome*, in "AncW" XXVI (1995) pp. 3-28. Para los emplazamientos y dotaciones de estas iglesias romanas, *vide* R. Krautheimer, *The Ecclesiastical Building Policy of Constantine, Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo* (Macerata, 18-20 Dicembre 1990) II, Macerata 1993, pp. 509-552, pp. 520-531.

de San Juan de Letrán la primera de estas construcciones¹³. A ésta siguieron otras. En Occidente, aparte de las ya mencionadas iglesias de *Cirta*¹⁴, cabe atribuir a Constantino I las edificaciones romanas de: San Pablo Extramuros¹⁵, San Lorenzo Extramuros¹⁶, Santa Cruz¹⁷, Santos Marcelino y Pedro¹⁸ y Santa Inés¹⁹; las italianas de: Ostia, Albano, Capua y Nápoles²⁰; y la “basílica palatina” de Tréveris²¹.

¹³ LP (ed. Th. Mommsen, *MGH gestorum pontificum Romanorum* I, Berlin 1898), pp. 52-55; cf. CBCR V, pp. 1-92. El proyecto constantiniano implicó la construcción de una basílica añadida a las dependencias del palacio sito en el Laterano y de un baptisterio (LP, pp. 49 y 55-56). Las obras se iniciaron en el 313 y ya estaban acabadas en el 320.

¹⁴ Constantinus I, *Epistula de basilica catholice erepta* (ed. C. Ziwsa, CSEL XXVI), pp. 213-216. No hemos de olvidar que este emperador acabará construyendo dos basílicas en *Cirta*, coaccionado por los acontecimientos derivados de los enfrentamientos entre donatistas y católicos en la capital nómada. En lo referente a la fecha de construcción de la primera basílica, consideramos que los trabajos se habrían inserido en el vasto programa de reconstrucción que se acometió en la ciudad tras la derrota de Domicio Alejandro (308-311): Aur. Vict., *Lib. de Caesar.* XL, 28. La erección de la segunda iglesia empezaría poco después del 5 de febrero del 330, pues se pone en relación con la emisión de la ley CTh. XVI, 2, 7 (330).

¹⁵ LP, pp. 60-61; cf. CBCR V, pp. 93-164. Algunos investigadores se muestran reacios a aceptar la veracidad de esta primitiva fundación constantiniana sobre la tumba del apóstol en la *uía Ostiensis*: G. Belvederi, *L'origine della basilica ostiense*, in “RAC” XXII (1946) pp. 103-138.

¹⁶ LP, pp. 63-65; cf. CBCR II, pp. 1-144. Se ubicó en los terrenos del *fundus Veranus*, integrados en la *res priuata* en tiempos de Lucio Vero (151-169) y posteriormente fueron comprados por una tal Ciriaca, hasta que, en tiempos de Diocleciano, se confiscaron de nuevo. Posteriormente, esta basílica recibió una donación de Valentiniano III (425-455): LP, p. 99.

¹⁷ LP, pp. 61-62; cf. CBCR I, pp. 165-195. En el palacio Sessoriano, que era propiedad de Helena (CIL VI, 1, p. 235, n° 1134 y 1136) se construyó lo que en origen fue una mera “capilla palatina”. El nombre de “Santa Croce in Hierusalemme” con que ha pasado a la posteridad aparece por primera vez, cuando, en el año 425, se la destina a la custodia de los fragmentos del *lignum crucis* y se la dedica solemnemente por Valentiniano III, Gala Placidia y Honoria: G.B. De Rossi, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* [= ICVR] II, Roma 1888, p. 435, n° 107; E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae ueteres* [= ILCV], Berlin 1925-1930, n° 1775. Richard Krautheimer cree que la iglesia se comenzó en 350 y que fue obra de alguno de los hijos de Constantino, por lo que el *Liber Pontificalis* estaría equivocado (CBCR I, pp. 191-192).

¹⁸ LP, pp. 65-67; cf. CBCR II, pp. 191-204. Fue construida en Tor Pignataro, una *uilla* imperial junto a la *Vía Labicana* propiedad de la *res priuata*, para servir de mausoleo a Helena: LP, pp. 65-66; Socr., HE I, 17.

¹⁹ LP, pp. 62-63; ILCV n° 1768; cf. CBCR I, pp. 14-38. Se construyó en el *ager Agnetis*, los terrenos de la *uilla* perteneciente a la *res priuata*, residencia de la princesa Constantina (PLRE I, p. 222, Constantina 2) durante su viudedad.

²⁰ LP, pp. 67-69 (Ostia); LP, pp. 69-70 (Albano); LP, p. 70 (Capua); LP, pp. 70-71 (Nápoles). En lo concerniente a la basílica napolitana, si bien tanto el *Liber Pontificalis* como las *Gesta episcoporum Neapolitanorum* (MGH srl, p. 404) coinciden en atribuir la fundación de dicha basílica a Constantino I, el *Catalogus episcoporum Neapolitanorum*, del s. x, discrepa en esta datación, pues la considera una obra del episcopado de Zósimo (PCBE II, 2, pp. 2380-2381, Zosimus 2), obispo de esta comunidad entre 355/356 y 383/384. Vide J. Desmulliez, *Le dossier du groupe épiscopal de Naples: état actuel des recherches*, in “AnTard” VI (1998) pp. 345-354, pp. 347-348.

²¹ Athan. Alex., *Apol. ad Const.* IV, 15. Este espacio había sido construido entre 305 y 312,

La conquista de Oriente supuso un nuevo alud de construcciones eclesiásticas, principalmente, en la recientemente sometida *pars imperii*, pero también, en Roma, pues no resultaría extraño que la edificación de San Pedro del Vaticano materializara el voto del emperador para invocar el éxito de su campaña contra Licinio²². La edificación constantiniana en Oriente se centra primordialmente en Tierra Santa²³ y está estrechamente ligada a los lugares que fueron escenario de los pasajes más relevantes del Antiguo y del Nuevo Testamento — caso de la encina donde Dios se apareció a Abraham, en Mambré²⁴; de la gruta de la Natividad de Belén²⁵ y de la Eleona²⁶, en el

quizás mientras Constantino I era *caesar*, como sala de audiencias vecina al palacio imperial. Su remodelación y conversión en dos basílicas gemelas con baptisterio se fecha con posterioridad al 326 y con anterioridad al 348. El testimonio de Eusebio tal vez permitiría afirmar la existencia de una capilla en el palacio de Tréveris, pero el pasaje en cuestión resulta poco explícito: Eus. Caes., VC I, 17, 3; cf. Soz., HE I, 8, 10, quien da por hecho que este soberano había construido una iglesia en la residencia imperial.

²² LP, pp. 56-60; ILCV n° 1752-1753; cf. CBCR V, pp. 165-279. La basílica se construyó en los jardines Vaticanos, propiedad imperial desde los tiempos de Nerón. El hecho de que una gran parte de los terrenos con que se la dotó estén en Oriente (LP, pp. 58-60) permite intuir una fecha *post quem* para su dedicación coincidente con el fin de la campaña contra Licinio.

²³ Sobre las magníficas construcciones con las que Constantino I ornó Tierra Santa: Eus. Caes., *Triakon*. IX, 17. Esta edificación tenía como objetivo monumentalizar los lugares bíblicos más relevantes, los cuales eran considerados como “*sacratissima et desiderabilia loca*” (Valerius Bergid., *Ep. beatis. Egerie laude conscr. fratr. Bergid. monach.* I), y, muy especialmente, Jerusalén, cuyos lugares de culto pronto quedaron reunidos en una liturgia estacional: B. Flusin, *Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine, Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Roma 2000, pp. 119-133, p. 125. En relación a este evergetismo cristiano y a la intención de este emperador al ser su artífice, uide: L. Voelkl, *Die konstantinischen Kirchenbauten nach den literarischen Quellen des Okzidents*, in “*RAC*” XXX (1954) pp. 99-136; W. Telfer, *Constantine's Holy Land Plan, Studia Patristica* I, Berlin 1957, pp. 696-700; Gl. Downey, *Constantine's Churches at Antioch, Tyre and Jerusalem (Notes on Architectural Terms)*, in “*Mélanges de l'Université Saint Joseph*” XXXVIII (1962) pp. 191-196 (un estudio centrado, sobre todo, en el léxico que utilizan las fuentes); L. Voelkl, *Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts*, Köln-Opladen 1964; G.T. Armstrong, *Imperial Church Building and Church-State Relations, A.D. 313-363*, in “*ChHist*” XXXVI (1967) pp. 3-17. Sobre la motivación para esta edificación en Tierra Santa, uide las opiniones encontradas de: P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, pp. 108-116; R.L. Wilken, *The Land Called Holy*, New Haven-London 1992, pp. 89-91 y n. 27. Vide, asimismo, R. Ousterhout, *Loca sancta and the Architectural Response to Pilgrimage, The Blessing of Pilgrimage*, Chicago 1990, pp. 108-124.

²⁴ *Itin. Burdig.* DIC, 3-6; Eus. Caes., VC III, 51-53; Socr., HE I, 18; Soz., HE II, 4, 1-8. La iniciativa de esta construcción correspondió a Eutropia (PLRE I, p. 316, *Eutropia* 1), la suegra de Constantino I y madre de Majencio: Eus. Caes., VC III, 52; Soz., HE II, 4, 6. En los peregrinajes a Tierra Santa, la Biblia era utilizada como guía por los peregrinos, uide Fr. Heim, *L'expérience mystique des pèlerins occidentaux en Terre Sainte aux alentours de 400*, in “*Ktëma*” X (1985) pp. 193-208.

²⁵ *Itin. Burdig.* DXCVIII, 6-7; Eus. Caes., VC III, 41, 1-2; III, 43, 1-2 (en donde la iniciativa se atribuye a Helena); Id., *Triakon*. IX, 17; Egeria, *Itin.* XLII; Paul. NOL., *Ep.* XXXI, 4; Soz., HE II, 2, 1.

²⁶ *Itin. Burdig.* DXCV, 5-6; Eus. Caes., VC III, 41, 1-2; III, 43, 1-2 (en donde la iniciativa se

Monte de los Olivos, en Jerusalén — y con el descubrimiento del *lignum crucis* que, según la tradición historiográfica de finales del s. iv, se atribuyó a Helena²⁷, y que constituyó el *leit motif* para la edificación del conjunto del Gólgota (*Martyrium* y *Anastasis*)²⁸. Asimismo, la construcción de una capital epónima en el estrecho del Bósforo también propició la oportunidad de erigir iglesias a expensas de las arcas imperiales²⁹: Santa Sofía³⁰, Santa Irene³¹,

atribuye a Helena); Id., *Triakon*. IX, 17; Egeria, *Itin.* XXV, 11; Paul. Nol., *Ep.* XXXI, 6; Socr., *HE* I, 17; Soz., *HE* II, 2, 1. En opinión de E.D. Hunt (*Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire. AD 312-460*, Oxford 1982, pp. 158-159), Teodosio I podría haber fundado la iglesia, de obra reciente, que Egeria (*Itin.* XXXVI, 1) describe no lejos de este lugar.

²⁷ No es hasta ese momento que Ambrosio de Milán (*De obit. Theod.* XLIII-XLVIII) forja esa leyenda. Sin embargo, la historicidad de esta información no presenta muchos visos de credibilidad, como bien demuestran los estudios de: J. Vogt, *Helena Augusta, das Kreuz und die Juden. Fragen um die Mutter Constantins des Großen*, in "Saeculum" XXVII (1976) pp. 211-222; E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage...*, pp. 28-40. Cirilo de Jerusalén nos confirma que el descubrimiento del *lignum crucis* se hizo en tiempos de Constantino I (*Ep. ad Constantium* III), al tiempo que nos indica que, en la segunda mitad del s. iv, sus fragmentos se hallaban por todo el Imperio (*Cat.* IV, 10; X, 19; XIII), una información que corroboran otros testimonios, más o menos contemporáneos, para Antioquía (Ioh. Chrys., *C. lud. et gent. quod Christus sit Deus X*), Asia Menor (Greg. Nys., *Vita Macrinae* XXX), Mauretania (en *Rusguniae* [actual Bordj el Bahri]: *CIL* VIII, 2, p. 793, n° 9255; y en Tixter: *CIL* VIII, suppl. 3, p. 1944, n° 20600, posterior al 359), Italia y *Gallia* (Paul. Nol., *Ep.* XXXI, 1). La presencia de una arqueta con las reliquias del *lignum crucis* en el complejo del Santo Sepulcro está atestiguada en: Egeria, *Itin.* XXXVII, 1-3; cf. Soz., *HE* II, 1, 8. Vide, asimismo, A. Frolow, *La Relique de la Vraie Croix*, Paris 1961.

²⁸ Eus. Caes., *VC* III, 25-40; IV, 46; IV, 47; Id., *Triakon*. IX, 16, 17; Egeria, *Itin.* XXV, 8; XXXVII, 1-4; XLVIII, 2; Socr., *HE* I, 9; I, 17; I, 33; Soz., *HE* II, 2, 1; II, 26, 1-4; Theod. Cyr., *HE* I, 29; *Breu. de Hierosol.* I-III. El *Itinerarium Burdigalense* parece concebir la inacabada basílica sobre lugar del sepulcro (la *Anastasis*, *Itin. Burdig.* DXCIV, 1-3), como independiente de la erigida sobre el lugar de la crucifixión (el *Martyrium*, *Itin. Burdig.* DXCIII, 4). Por ello, aunque discutido, el primer testimonio que permite intuir la inclusión de la *Anastasis* y del *Martyrium* en un mismo complejo no es anterior a la segunda mitad del s. iv: Cyrill. Hierosol., *Cat.* XIV, 6. Vide V. Saxer, *Cyrille de Jérusalem et les lieux saints de son temps*, in "CEA" XXXI (1996) pp. 7-18. La consagración de las basílicas del conjunto del Santo Sepulcro se hizo con gran fasto (Eus. Caes., *VC* IV, 43, 2-IV, 46) y tuvo lugar durante la celebración de los *tricennalia* de Constantino I, esto es, en el 335: Eus. Caes., *VC* IV, 40, 2; IV, 41, 2; Socr., *HE* I, 33; Soz., *HE* II, 26, 1-4. En época de Orosio, esta fecha se hacía coincidir con la del descubrimiento del *lignum crucis*. Ahora bien, la identificación del día exacto en que, según la tradición, tuvo lugar este hecho presenta muchas dificultades. Vide la discusión historiográfica sobre este particular en J. Vilella, *Biografía crítica de Orosio*, in "JbAC" XLIII (2000) pp. 94-121, pp. 110-111, n. 192.

²⁹ Eusebio indica que fueron varias las construcciones religiosas elevadas en diferentes barrios de esta capital: Eus. Caes., *VC* III, 48, 1; III, 50, 1; IV, 36, 1. En relación a los santuarios constantinopolitanos, uide: R. Krautheimer, *Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel*, Mullus. *Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, pp. 224-229; S.S. Alexander, *Studies...*, pp. 325-329; R. Krautheimer, *The Ecclesiastical Building Policy...*, pp. 548-550.

³⁰ Socr., *HE* II, 6; II, 16; II, 43; Soz., *HE* IV, 26, 1; uide S.S. Alexander, *Studies...*, pp. 319-324.

³¹ Socr., *HE* I, 16; II, 6; II, 16; uide S.S. Alexander, *Studies...*, pp. 318-319.

Santos Apóstoles³²; el *Michaelion*³³, en Anaplous, el lado europeo del Bósforo; y, seguramente, San Acacio en Heptascalón³⁴. Otras muestras importantes del evergetismo constantiniano en esta parte del Imperio fueron: el Octógono dorado de Antioquía³⁵; la iglesia del Salvador, en Nicomedia³⁶ y la de *Heliopolis*³⁷, en Fenicia.

En total Gregory T. Armstrong cataloga treinta y tres basílicas razonablemente atribuibles a este monarca³⁸. A esta lista, creemos que aún podría añadirse otra: la de *Helenopolis* (actual Hersek), en donde estaba la tumba del mártir Luciano del que Helena era muy devota³⁹. El hecho de que la ciudad cambie su antiguo nombre de *Drepanum* por el de la progenitora del emperador indica que éste hizo allí algunas obras de consideración. No debería extrañarnos pues que el soberano quisiera ofrecer un santuario más digno en el que albergar la sepultura de un mártir tan apreciado por su madre.

En todas sus construcciones, Constantino I recomienda una edilicia coinci-

³² Eus. Caes., VC IV, 58-IV, 60, 4; Socr., HE I, 16; I, 40; VII, 45; Soz., HE II, 34, 5-6; IV, 21, 3-4; Philostorg., HE III, 2. Si bien J. Vogt (*Der Erbauer der Apostelkirche in Konstantinopel*, in "Hermes" LXXXI [1953] pp. 111-117) ha aceptado la atribución constantiniana de la basílica, Gl. Downey (*The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the Vita Constantini attributed to Eusebius*, in "DOP" VI [1951] pp. 51-80) la considera una obra de Constancio II del año 356. Lo más probable es que se trate de una obra iniciada por Constantino I que no llega a acabarse durante su reinado y que su hijo consagra como si fuera obra suya. Fue en ella donde se sepultó a Constantino I (Eus. Caes., VC IV, 70; IV, 71, 1; Procop. Caes., *De aed.* I, 4, 19).

³³ Soz., HE II, 3, 8-9; uide: J. Pargoire, *Anaple et Sosthène*, in "Izvestija Russkogo Archeologicesko Instituta v. Konstantinopole" III (1898) pp. 60-82; Gl. Peers, *The Sosthenion near Constantinople: John Malalas and Ancient Art*, in "Byzantion" LXVIII (1998) pp. 110-120.

³⁴ R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarchat oecuménique*, 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1953, p. 13; S.S. Alexander, *Studies...*, pp. 329-330.

³⁵ Eus. Caes., VC III, 50, 2; Id., *Triakon.* IX, 15; Socr., HE II, 8; V, 22; Soz., HE II, 3, 1; III, 5, 1-2; S.S. Alexander, *Studies...*, p. 314. Esta construcción la inició Constantino I en el 327 y la acabó y dedicó Constancio II en el 22 de mayo del 341, cinco años después de la muerte de su padre, reuniendo un concilio para la ocasión (*synodus Antiochena "in encaeniis"*): Athan. Alex., *De syn. Arim. et Seleuc.* XXV; Socr., HE II, 8. Cf.: Hilar. Pictav., *De syn.* XXVIII; Soz., HE III, 5, 1-10.

³⁶ Eus. Caes., VC III, 50, 1; Id., *Triakon.* IX, 4; Soz., HE II, 3, 1; uide S.S. Alexander, *Studies...*, p. 318. Se trata de una magnífica iglesia que Constantino I pagó de su propio peculio.

³⁷ Eus. Caes., VC III, 58, 1-4; Socr., HE I, 18; uide S.S. Alexander, *Studies...*, p. 314.

³⁸ G.T. Armstrong, *Constantine's Churches...*, pp. 3 y 4-9 (para el catálogo).

³⁹ En esta iglesia hizo un alto este emperador, cuando, presintiendo cerca su fin, se dirigía hacia su capital: Eus. Caes., VC IV, 61, 1. No sería de extrañar que se tratara de una fundación imperial, pues Eusebio se expresa en términos generales al indicar que se construyeron *ex nouo* numerosas iglesias en las provincias, de las que no menciona las ubicaciones: Eus. Caes., VC III, 47, 4. El hecho de que Procopio (*De aed.* V, 2, 2), al referirse a las construcciones de Constantino I en esta ciudad, indique no se construyó nada acorde con la magnificencia del poder imperial no debe impedirnos sospechar la construcción de una iglesia de dimensiones modestas, como la que, por ejemplo, se hizo en Ostia.

dente con las líneas de la arquitectura pública más excelente que sirva para expresar su propio poder y dignidad. Así pues, estas construcciones cristianas se consideran, sencillamente, como locales públicos monumentales con matices religiosos, en los que los elementos funcionales están inextricablemente vinculados con factores ideológicos. Numerosos son los testimonios que nos recuerdan la suntuosidad y el lujo con la que éste emperador y sus sucesores decoraron las basílicas por ellos patrocinadas⁴⁰. Gracias a este evergetismo estatal, no sólo se hace la propaganda de la Iglesia, sino también la del soberano, quien, de esta manera, se identifica como su protector ante sus súbditos⁴¹.

Una vez desaparecido Constantino I, son las capitales políticas del momento, y Tierra Santa⁴², las principales beneficiarias del financiamiento impe-

⁴⁰ Durante su peregrinaje por Palestina, entre 326 y 329/330, Helena regaló gran cantidad de valiosos adornos a las iglesias que visitaba, pues tenía a su disposición el tesoro imperial (Eus. Caes., VC III, 47, 3; cf. III, 45), dejando profunda huella de un evergetismo que Egeria tuvo oportunidad de observar al constatar la suntuosidad de las decoraciones de las basílicas constantinianas: Egeria, *Itin.* XXV, 8-9. Y lo mismo se observa en otras fundaciones de este emperador: la basílica de los Santos Apóstoles tenía piedras de todas clases y adornos de oro, mármol en las paredes, una techumbre interior con un artesonado recubierto de oro y una exterior recubierta con bronce "en vez de alfarería" (III, 45; IV, 58); y la del Santo Sepulcro se cubrió con abundante oro, plata y piedras preciosas (III, 45; IV, 46). Esta misma línea de actuación fue continuada por sus sucesores. Así, la decoración de la basílica teodosiana de San Pablo era muy rica en oro, en mármol de Paros y en unos mosaicos magníficos y variados, quizás, con decoración vegetal, que decoraban las paredes: Prudent., *Perist.* XII, vv. 29-66. También conviene señalar cómo San Pedro fue beneficiario de la dadivosidad imperial, no sólo de Constantino I (LP, pp. 57-60), sino también, de sus sucesores, como Valentíniano III (LP, p. 98); e, igualmente, que en Oriente, el tesoro de la nueva Santa Sofía fue extraordinariamente aumentado por Justiniano I (Procop. Caes., *De aed.* I, 1, 64). Y no sólo los emperadores, también los privados sufragaban mosaicos, decoraciones parietales, vasos y manteles de oro y lámparas con cadenas de plata (Ioh. Chrys., *In Matt.* L, 4); así como también, una rica variedad de mármoles, capiteles de oro, puertas de marfil y plata y altares con pedrería (Hieron., *Ep.* CXXX, 14, 7-8). Además, los santuarios más famosos se convirtieron en focos privilegiados de atracción de las donaciones de emperadores y particulares: en tiempos del obispo Nectario de Constantinopla (381-397), éste destinó una partida de mármoles — seguramente, una liberalidad imperial o de algún rico, y pío, particular — a la iglesia de la *Anastasis* que, según parece, Juan Crisóstomo habría vendido: *Syn. ad Quercum* (403) [4ª acusación], *apud Photivs, Bibliotheca* LIX.

⁴¹ La balanza del poder se había inclinado ahora del lado del cristianismo, cuando, tan sólo unos 150 años antes, Tertuliano consideraba inconcebible la existencia de un emperador cristiano: Tert., *Apol.* XXI, 24. El evergetismo imperial será muy importante en el mantenimiento del *status* de la Iglesia, pero el coste económico que le supondrá al Imperio será demasiado elevado: M. Kaplan, *Maisons impériales et fondations pieuses: réorganisation de la fortune impériale et assistance publique de la fin du viii^e siècle à la fin du x^e siècle*, in "Byzantion" LXI (1991) pp. 340-364.

⁴² Eudocia, en su primer viaje a Tierra Santa y en su posterior exilio de casi veinte años en estos lugares, llevó a cabo gran número de donaciones a las iglesias (Socr., *HE* VII, 47) y patrocinó numerosas edificaciones religiosas tanto en Jerusalén (Cyrill. Scythopol., *V. Euthym.* XXXV; Evagrius Schol., *HE* I, 21-22; *Narr. de ob. Theod. Hierosol.* XVIII; Ioh. Rufus, *Plerophoriae* XX) como en otros lugares, por ejemplo Zaphrarambolou. Acerca de la actividad edilicia de esta emperatriz en Tierra Santa, uide: J. Green; Y. Tsafir, *Greek Inscriptions from Hammat Gader: a Poem by the*

rial⁴³. Ello supuso un freno a las edificaciones cristianas en la ciudad de Roma, pero esta situación se remedió gracias al proceder de Jerónimo y Dámaso quienes, convirtiendo a Roma en la “ciudad de los mártires” por excelencia, consiguieron incentivar la conversión de las familias aristocráticas y atraerse de nuevo el favor imperial⁴⁴. Como consecuencia de esta actividad propagandística conjunta, Valentiniano II (375-392) y Teodosio I (379-395) se mostraron dispuestos a ampliar San Pablo Extramuros⁴⁵.

Por su parte, durante los ss. v-vi, los emperadores orientales patrocinaron muchas de las construcciones religiosas. Tales serían el caso de Pulqueria (414-453) o Zenón (474-491)⁴⁶, aunque el evergeta cristiano por excelencia será

Empress Eudocia and two Building Inscriptions, in “Israel Exploration Journal” XXXII (1982) pp. 77-91; E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage...*, pp. 229-234 y 237-242; P. Dévos, *L'année de la dédicace de saint-Étienne à Jérusalem: 439*, in “AB” CV (1987) pp. 265-279. Sin embargo, la más conocida de sus fundaciones fue la de San Esteban, en Jerusalén. Mientras que la *Vita Melaniae* (LVIII) sostiene que este *martyrium* fue construido por Melania, otras fuentes parecen apuntar que, seguramente, se contó con la ayuda económica imperial, pues la *Vita Petri Iberi* (Ioh. RvfvS, *Vita Petri Iberi* XXXVII), indica que una inscripción recordaba los adornos del edificio como responsabilidad de Eudocia. Además, el obispo de Jerusalén, Juvenal, parece haber querido asegurarse el patrocinio imperial para una iglesia sobre la tumba de Esteban (Basilius Caes., *Or.* XLI) y gran cantidad de autores más tardíos se expresaron en este sentido: Evagrius Schol., *HE* I, 22; Ioh. Malal., *Chronogr.* XIV, 8; *Chron. Pasch.* a. 444; *Breu. de Hierosol.* IV. Su fama como evergeta la recoge también Casiodoro (*Expos. in Ps.* 50, XX).

⁴³ En Occidente, los ejemplos más significativos serían: San Gereón, en Colonia; las basílicas milanesas de Santa Tecla, San Lorenzo, San Nazario y San Ambrosio; y las patrocinada por Gala Placidia en Ravenna: San Juan Evangelista y Santa Cruz (*CIL* XI, n° 276; Andreas Agnel., *Liber Pont. Rauen.*, 41). En Roma, Honorio erigió un mausoleo imperial, Santa Petronila, adosado a San Pedro: M.J. Johnson, *On the Burial Places of the Theodosian Dynasty*, in “Byzantion” LXI (1991) pp. 330-339, pp. 334.

⁴⁴ F. Guidobaldi, *Transformations urbaines, sociales et religieuses à Rome au IV^{ème} siècle. Aspects of the Fourth Century A.D.*, Leiden 1995, pp. 53-65.

⁴⁵ Lo primeros trabajos se sitúan en 383/384 según indica la carta enviada por Valentiniano II al prefecto urbano Salustio (*PLRE* I, p. 797, *Sallustius* 4) y el motivo para ello fue la falta de espacio dada la gran afluencia de gente que a ella acudía. En su carta Valentiniano II le pide al prefecto un informe y un presupuesto detallado de las obras y los materiales que se precisen — como se prescribía en *CTh.* XV, 1, 6 (349)—, que se ponga en contacto con el papa Dámaso y que supervise personalmente el trabajo de los arquitectos —pues, desde mediados del s. iv, su cargo había asumido las competencias de los *curatores* sobre todas las obras públicas en la ciudad —: Valentinianus II, Theodosius I et Arcadius, *Rescriptum ad Sallustium Praefectum Urbis de constructione basilicae sancti apostoli Pauli*, *Collectio Aueliana*, Ep. III (ed. O. Guenther, *CSEL* XXXV, 1, Praha-Wien-Leipzig 1895, pp. 46-47). En torno a los trabajos que se llevaron a cabo y su finalización en una fecha posterior al 395, cf.: Symm., *Ep.* IV, 70; V, 76; Id., *Rel.* XXV, 2-3; XXVI, 3; *ICVR*, n° 4780, 4783 y 4958.

⁴⁶ Pulqueria construyó en Constantinopla: Nuestra Señora de Blaquernas (R. Janin, *La géographie ecclésiastique...*, p. 161), ampliada por Justiniano I (Procop. Caes., *De aed.* I, 3, 3) en tiempos de su tío Justino I (518-527), y San Menas (R. Janin, *La géographie ecclésiastique...*, p. 333), y dejó sus bienes para fines caritativos (Theod. Lect., *Epit.* CCCLXIII), entre ellos, seguramente, la construcción de iglesias. Zenón construyó una iglesia a la Virgen en el Monte Gerizim (Procop. Caes.,

Justiniano I (527-565), a quien debemos: la *ecclesia noua* de Jerusalén⁴⁷, la de la Virgen de Antioquía⁴⁸; San Juan de Éfeso⁴⁹; y diversas obras en Constantinopla⁵⁰ y en Occidente⁵¹.

II. Consideraciones cristianas sobre el arte en la patrística y la legislación conciliar

Ante todo cabe poner en cuestión la premisa, notablemente extendida en la historiografía, de que los pensadores cristianos, haciendo suyas las prescripciones del judaísmo, mostraron su más absoluto rechazo hacia la representación artística de la figura humana. Por este motivo, bajo este epígrafe, hemos estudiado por separado los testimonios referidos a los tres tipos de arte que existían en los siglos IV-V: el cristiano, el pagano y el oficial. Como resultado, hemos evidenciado que el posicionamiento del cristianismo es claramente diferente en cada uno de los tres supuestos.

II.1. Actitud con respecto al arte cristiano

Desde finales del s. II, los cristianos plasmaban su fe en obras artísticas, básicamente, en los relieves de los sarcófagos y en los frescos de las catacumbas. Ciertamente, desde sus mismos orígenes, el cristianismo desarrolló un arte apto para decorar vidriería, orfebrería, glíptica, marfil, sarcófagos, mosaicos y ornamentaciones en madera y terracota⁵². En general, o bien se trataba de de-

De aed. V, 7, 7) y también erigió una iglesia a la Virgen en Cízico (R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins: Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique*, Paris 1975, p. 203).

⁴⁷ Procop. Caes., *De aed.* V, 6, 1-26; uide Y. Tsafir, *Procopius and the Nea Church in Jerusalem*, in "AnTard" VIII (2000) pp. 149-164. Justiniano dotó a esta basílica con grandes cantidades de dinero (Procop. Caes., *De aed.* V, 6, 26) y restauró algunos de los monasterios de la ciudad (V, 9, 1-13). Acerca del *De aedificiis*, los estudios más recientes y críticos son: Ph. Rousseau, *Procopius's Buildings and Justinian Pride*, in "Byzantion" LXVIII (1998) pp. 121-130; D. Roques, *Les Constructions de Justinien de Procope de Césarée*, in "AnTard" VIII (2000) pp. 31-43.

⁴⁸ Procop. Caes., *De aed.* II, 10, 24. En esta ciudad también construyó la basílica del arcángel Miguel (II, 10, 25).

⁴⁹ Id., *De aed.* V, 1, 6.

⁵⁰ La reconstrucción de Santa Sofía en el 537 (Procop. Caes., *De aed.* I, 1, 21-78; cf., asimismo: Id., *Anecdota*, III, 24; IX, 35; XVII, 9); la ampliación de los Santos Apóstoles (Procop. Caes., *De aed.* I, 4, 9-24); la restauración de Santa Irene (I, 2, 13) y Santa María de Blaquernas (I, 3, 3). Vide n. 46.

⁵¹ Entre otras, la iglesia de la Virgen, en el palacio imperial, la iglesia de Santa Prima y un monasterio fortificado, en Cartago (Procop. Caes., *De aed.* VI, 5, 9 y 11); y la iglesia de la Virgen (VI, 7, 16), en *Septem* (actual, Ceuta). Seguramente, estas construcciones tendrían como finalidad primordial el convertirse en focos de difusión de la doctrina de los Tres Capítulos en Occidente.

⁵² Los cristianos africanos del s. III decoraban sus cálices con la figura del Buen Pastor: Tert., *De pud.* VII, 1. Igualmente, en época de Juan Crisóstomo, podía representarse a los apóstoles en

coraciones de tipo floral y geométrico, o de escenas en las que la figura humana recababa todo el protagonismo. En lo que a la decoración de las *domus ecclesiae* se refiere, el único caso documentado, el de Dura-Europos muestra cómo las representaciones humanas no están en modo alguno ausentes⁵³.

Sin embargo, los testimonios de los principales autores antiguos, tales como Tertuliano, parecen criticar el arte en general. Ahora bien, no es en contra de este incipiente arte cristiano contra quien van dirigidos estos ataques. Es el arte pagano, en realidad, lo que los apologetas cristianos desapruaban⁵⁴, y, muy especialmente, el que cristianos trabajen como pintores de temática pagana⁵⁵, o esculpan unas imágenes divinas que la patrística califica de inanimadas e insensibles⁵⁶.

Ya en el s. iv, aunque en algunas iglesias, como San Pedro, había representación pictórica⁵⁷, parece que la arquitectura de prestigio prefería revestir con mármol, pues, en aquellos casos en que no fue posible utilizar ese material, se optó por imitarlo pictóricamente, caso de San Sebastián o la catedral doble de

pequeños vasos hechos con calabaza: Hieron., *Comm. in Ion.* IV, 6. Para una bibliografía introductoria sobre el arte cristiano en estos soportes, uide: P.C. Finney, *Early Christian Art and Archaeology II* (A.D. 200-500): *A Selected Bibliography 1945-1985*, in "SCent" VI (1987/1988) pp. 203-238, pp. 216-222; J. Croquisson, *L'iconographie chrétienne à Rome d'après le "Liber Pontificalis"*, in "Byzantion" XXXIV (1964) pp. 535-606 (artículo que recoge los testimonios hasta el s. ix). Acerca de esta primera iconografía cristiana, uide: D.T. Rice, *The Beginnings of Christian Art*, London 1957; A. Grabar, *Le premier art chrétien (200-395)*, Paris 1966; K. Weitzman; M.E. Frazer (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art: Third to Seventh Century*, New York 1979.

⁵³ En opinión de Noële Maurice-Denis-Boulet (*La leçon des églises de l'antiquité*, in "La Maison-Dieu" LXIII [1970], pp. 24-40, p. 38), fueron los cementerios y los baptisterios los primeros lugares en cubrirse de pinturas para explicar, con imágenes, los beneficios que la fe cristiana concedía a sus fieles. En Occidente, y, más concretamente, en Roma, como ya ha hiciera notar en su momento Richard Krautheimer (*The Constantinian Basilica...*, p. 120), ninguna iglesia disponía de decoración figurativa mural antes del 357, cuando el ábside de San Pedro del Vaticano fue decorado con una *traditio legis* musiva. A partir del testimonio de Prudencio, parece que, en sus tiempos, San Pedro del Vaticano tenía las paredes decoradas con pinturas multicolores: Prudent., *Perist.* XII, 39.

⁵⁴ Diferentes pasajes del *Octavius* de Minucio Félix tratan el tema del arte en términos de identificación plena entre el arte pagano y la idolatría: III, 1; VII, 3; VII, 5; X, 2; XX, 5; XXII, 5-6; XXIV, 5-7; XXIV, 8; XXIV, 10; XXVII, 1; XXIX, 5; XXIX, 6; XXXII, 1-2; XXXIII, 2. Vide R. Giordani, *Riflessi dell'arte figurativa nell'Octavius di Minucio Felice*, in "VetChr" XIV (1977) pp. 21-39, quien considera que Minucio toma como modelo el posicionamiento intelectual de Tertuliano, su antecesor directo y modelo. Vide n. 55.

⁵⁵ Tert., *C. Herm.* I, 2; XXXVIII, 1; Id., *Adv. Marc.* II, 9, 4; II, 22, 1. De hecho, la *Traditio apostolica* impone a los escultores y pintores que abandonen sus actividades para ser admitidos como catecúmenos: *Trad. apost.* XVI.

⁵⁶ Vide nn. 68 y 79.

⁵⁷ Vide n. 53. Sin embargo, la primera descripción de una basilica cristiana, la de Tiro (uide n. 2), no menciona la existencia de pintura mural; e, igualmente, la de la iglesia de Santa Sofía de Edessa, del s. vi, también permite intuir en ella esa misma carencia: H. Goussen, *Über eine "Sugitha" auf die Kathedrale von Edessa*, in "Le Muséon" XXXVIII (1925) pp. 117-136; A. Dupont-Sommer, *Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Édesse*, in "CArch" II (1947) pp. 29-39.

Aquileya. Ello se explica perfectamente si tenemos en cuenta que el arte cristiano primitivo no otorgaba tanta importancia a la dimensión decorativa, sino que priorizaba el contenido simbólico e instructivo del edificio, el cual se irá acentuando a partir de la licitación de la Iglesia.

Lo que ocasionaba la indignación de los teólogos y pensadores cristianos era, únicamente, la “osadía” de representar artísticamente, el rostro de Cristo. El relato de Eusebio indica que la gente aceptaba la existencia de esculturas que quizás reproducían la imagen de Jesús⁵⁸, e, igualmente, Epifanio de Salamina dice haber encontrado en una iglesia rural un cortinaje con el rostro de Cristo⁵⁹. Por eso, son numerosos los testimonios que nos informan, sin mostrar ningún signo de aversión, sobre la existencia de pinturas con escenas del Antiguo⁶⁰ y del Nuevo Testamento⁶¹ o que representan la cruz⁶². El testimonio más importante, aunque controvertido, es el de Prudencio, quien, en su *Dittochaëum* (ca. 400), parece reproducir el programa iconográfico de una iglesia⁶³. Los investigadores han discutido mucho sobre si éste vio realmente o no una iglesia con las pinturas que reproduce, o si simplemente inventarió un catálogo de temas

⁵⁸ Eus. Caes., *HE* VII, 18, 2-4, en donde Eusebio describe una escultura que la gente creía que representaba Jesús curando a la hemorroísa ubicada frente a la casa donde había vivido la mujer y nos informa sobre la existencia de *tabulae pictae* con escenas de Cristo o los apóstoles.

⁵⁹ Epiph. Salam., *Ep. ad Ioh. Hierosol.*, apud Hieron., *Ep.* LI, 9. Cf. Id., *Panar. haer.* I, 2, 27, 6 en donde Epifanio consideraría sacrilegio la presencia de cualquier imagen humana en una iglesia y, entonces, a nuestro entender, mucho deberían pesar en su pensamiento las prescripciones judaicas — religión en la cual se instruyó antes de pasar al cristianismo — sobre este particular.

⁶⁰ Por ejemplo, el sacrificio de Abraham (Aug., *C. Faust.* XXII, 73; Greg. Nys., *De deitat. filii et spir. sanct.*). Vide n. 63.

⁶¹ A saber, Jesús rodeado por Pedro y Pablo: Eus. Caes., *HE* VII, 18, 4. Vide n. 63.

⁶² Cyrill. Alex., *C. Iul.* VI; Ioh. Chrys., *C. Iud. et gent. quod Christus sit Deus* IX; Asterius Amas., *Hom.* XI. Cf. Theod. Cyr., *Graec. affect. cur.* VI, 87, en donde se dice que la cruz es venerada por griegos, romanos y bárbaros; un testimonio muy interesante, y que permite suponer la generalización de este signo como motivo ornamental en las iglesias.

⁶³ En primer lugar hay un grupo de veinticuatro motivos veterotestamentarios, a los que siguen otros veinticuatro tomados del Nuevo Testamento, pues el n° 43 (*sepulchrum Christi*) parece apócrifo: 1) Adán y Eva; 2) Abel y Caín; 3) Noé y el diluvio; 4) Abraham y sus huéspedes; 5) la tumba de Sara; 6) el sueño del faraón; 7) José reconocido por sus hermanos; 8) el fuego de la zarza; 9) la travesía del Mar Rojo; 10) Moisés recibiendo la ley; 11) el maná y las codornices; 12) la serpiente de bronce en el desierto; 13) el lago de mirra en el desierto; 14) el oasis de Elim; 15) las doce piedras en el Jordán; 16) la casa de la cortesana Raab; 17-18) Sansón; 19) David; 20) el reino de David; 21) la construcción del templo; 22) los hijos de los profetas; 23) el cautiverio de los hebreos; 24) la casa del rey Ezequías; 25) el ángel Gabriel y María; 26) Belén; 27) los presentes de los Magos; 28) los ángeles advirtiendo a los pastores; 29) la matanza de los recién nacidos; 30) el bautismo de Cristo; 31) el pináculo del templo; 32) las bodas de Canaá; 33) la piscina de Siloé; 34) la pasión de Juan Bautista; 35) Cristo caminando sobre las aguas; 36) el demonio enviado a los cerdos; 37) los panes y los peces; 38) la resurrección de Lázaro; 39) el campo de sangre; 40) la casa de Caifás; 41) la columna de la flagelación; 42) la pasión del Señor; [43] la tumba de Cristo; 44) Monte de los Olivos; 45) la pasión de Esteban; 46) la puerta hermosa; 47) la visión de Pedro; 48) el vaso de la elección; 49) el apocalipsis de Juan.

destinado a inspirar a un decorador de iglesias⁶⁴. Ahora bien, podríamos preguntarnos también si Prudencio no se habría propuesto describir el repertorio más usual en la decoración iconográfica de las catacumbas romanas⁶⁵.

Tampoco encontramos ninguna condena explícita en lo concerniente a la representación artística de los santos⁶⁶, pues muchas de las basílicas martiriales estaban decoradas con imágenes referidas a sus *passiones*⁶⁷. Esta concepción artística no era nueva, pues tener retratos o esculturas de los antepasados que perpetuaran su memoria entre los vivos era una costumbre muy extendida en el Imperio pagano⁶⁸.

En Occidente, es durante el pontificado de Gregorio Magno (590-604) que se sanciona definitivamente el uso pedagógico de las imágenes. Son las dos cartas enviadas por este pontífice a Sereno de Marsella las que constituyen el programa ideológico de la instrucción mediante las imágenes⁶⁹; quizás, por

⁶⁴ Vide las encontradas posturas mantenidas por la historiografía en: J.P. Kirsch, *Le "Dittochaëum" de Prudence et les monuments de l'Antiquité chrétienne*, *Atti II Congresso internazionale di archeologia cristiana*, Roma 1902, pp. 127 y ss.; R. Pillinger, *Die "Tituli historiarum" oder das sogenannte "Dittochaëon" des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars*, Wien 1980. Sin embargo, debe comentarse que la decoración musiva de San Apollinare de Ravenna (del s. vi) representa un buen ejemplo de la efectiva disposición de estas pinturas en las basílicas cristianas.

⁶⁵ Sin duda, Prudencio visitó las catacumbas romanas y habría tomado buena nota de todo lo que vió allí. Además, hemos de tener en cuenta que sólo se ha conservado una muy pequeña muestra de la iconografía que debió existir realmente en ellas, cuyo inventario puede hallarse en A. Quacquarelli, *L'unità dei due Testamenti nell'iconografia del II e III secolo*, in "VetChr" XVIII (1981) pp. 253-274.

⁶⁶ El testimonio de Juan Crisóstomo (*In s. patr. nostr. Melet. I*) según el cual muchos antioqueños se hicieron grabar la imagen del santo Melecio en los sellos de sus anillos indica claramente que había una imagen "oficial" del santo que debía servir como modelo y que, seguramente, sería la expuesta en la basílica del mártir. En torno a la consideración que a Juan Crisóstomo le merecían las representaciones artísticas, vide A. González Blanco, *Los problemas del primer arte cristiano según las obras de San Juan Crisóstomo*, in "Caesaraugusta" LI-LII (1980) pp. 187-209, pp. 188-194.

⁶⁷ Tales serían los casos de las *passiones* de Teodoro (GREG. NYS., *De s. Theod.*), Eufemia (Asterius Amas., *Hom.* XI); Barlaam (Basilius Caes., *Hom.* XVII, 3); Casiano (Prudent., *Perist.* IX, 10-16); Polemón (Greg. Naz., *Carm. mor.* X, 802-807). Y es por este motivo que Paulino quiere dotar de una decoración pictórica de tipo hagiográfico tanto a la iglesia de Nola (PAVL. NOL., *Carm.* XXVIII) como a la de Primuliacum (Paul. Nol., *Ep.* XXXII) y que tanto él mismo (*Carm.* XXVIII, 258-262) como Martín de Braga (*De correct. rust.* XVIII) recomiendan la visita a las basílicas de los mártires destacando su función educativa.

⁶⁸ Eus. Caes., VC I, 3, 2; I, 10, 1. Eusebio denosta esta costumbre pagana de venerar los retratos de los difuntos porque reproducen figuras de cuerpos corruptibles que no son capaces de representar el alma inmortal.

⁶⁹ Greg. Magn., *Ep.* IX, 209; XI, 10. Gregorio felicita a Sereno, obispo de Marsella, por haber perseguido un culto supersticioso a las imágenes; pero le reprueba el haberlas destruido, pues aquél valora positivamente la función educativa de las mismas. Vide: A.H. Armstrong, *Some Comments on the Development of the Theology of Images*, *Studia patristica* IX, Berlin 1966, pp. 117-126; C.M. Chazelle, *Pictures, books, and the illiterate: Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles*, in "Word and Image" VI (1990) pp. 138-153.

ello, en la *Gallia* merovingia las *tabulae pictae* eran habituales en las iglesias y en las casas de privados⁷⁰. Esta misma preocupación se observa en Oriente bastante tiempo antes, en donde conocemos la recomendación del obispo Nilo de Ancira (s. iv/v) a Olimpiodoro⁷¹ para que, en vez de decorar con ornamentación animal y floral la basílica que proyectaba subvencionar, la dote de un programa iconográfico centrado en escenas de los dos Testamentos⁷². El uso adoctrinante de las imágenes acontece cuando los cristianos aceptan la argumentación pagana para justificar este uso y, sobre todo, en una época en que el público estaba compuesto, mayoritariamente, por *audentes* y *uidentes* antes que por *legentes*.

En lo que a la legislación conciliar sobre el uso de imágenes pictóricas se refiere, cabe señalar que ésta no resulta muy clara. Hágase notar que la gran dificultad que entraña esta problemática es que nunca se tomó una resolución de carácter universal válida para todo el orbe cristiano y que, además, los criterios variaron con el tiempo en cada región. El controvertido canon 36 del concilio de Elvira, de cronología imprecisa, parece condenar todo tipo de representaciones pictóricas en las iglesias hispanas⁷³. Se trata de una extraña prohibición que no presenta ningún otro paralelo en los cánones de los ss. iv-v. Dado que en *Hispania* no parece documentarse el culto a las imágenes que se observa en Oriente en los decenios previos a la crisis iconoclasta, debemos suponer, entonces, que en tal decisión pesa sobremanera la influencia del judaísmo, y que se explicaría fácilmente si, en territorio peninsular, como sucede en el N. de África, se documentara una etapa judeocristiana (ss. ii-iii) como una de las fases de la formación del cristianismo hispano⁷⁴.

En Oriente, sólo hubo dos concilios que trataron sobre cuestiones concernientes al arte sacro. Podemos intuir que, cuando el concilio de Laodicea se pronun-

⁷⁰ Greg. Turon., *De glor. mart.* XXI y XXII. Vide otros testimonios en: P. Jounel, *L'enseignement iconographique du premier millénaire chrétien*, in "La Maison-Dieu" LXIII (1970) pp. 138-146 (trabajo útil, aunque no muy exhaustivo).

⁷¹ Tal vez, prefecto de Constantinopla, o de Oriente, o un mero *praefectianus* (PLRE II, p. 799, *Olympiodorus* 3).

⁷² Nilus Ancyr., *Ep.* IV, 61. La finalidad didáctica de estas imágenes se hace patente en la justificación proporcionada por el obispo, que no es otra que la de instruir a los analfabetos y la de hacerles ansiar el más allá. De todas maneras, cabe resaltar que, en la mayoría de los mosaicos de las iglesias del norte de África occidental, priman los elementos geométricos y las ornamentaciones vegetales: P.-A. Février, *Conditions économiques et sociales de la création artistique en Afrique à la fin de l'Antiquité*, in "CCAB" XVII (1970) pp. 161-189, pp. 187-189. Sobre los mosaicos más antiguos, vide A.W. BYVANCK, *Recherches sur l'art du Bas Empire*, in "Bulletin van de Vreeniging tot bevordering der Kennis van de antieke beschaving" XXXVII (1962) pp. 68-81.

⁷³ *Conc. Ilib.* (s. iv) c. 36: *picturas in ecclesia non debere; ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur*.

⁷⁴ El hecho de que Prudencio, en su viaje a Roma nos informe, sin alarmarse, sobre la existencia de representaciones humanas en los edificios de culto cristiano es indicio de que eso mismo era habitual en la Península. Además, de aceptarse la justificación tradicional para la redacción del *Dittochaeon*, éste describiría el interior de una iglesia hispana del s. iv.

cia en contra de la introducción del culto de los ángeles⁷⁵, al mismo tiempo, está pidiendo que no se ubiquen sus imágenes en las iglesias. En el concilio de Constantinopla *in Trullo*, del año 692, se tomaron tres medidas que afectan al tema de la decoración, probablemente de las iglesias: que, para evitar que la cruz sea pisoteada, no se la represente jamás en el pavimento; que no se realicen imágenes inconvenientes; y que la imagen de Cristo no sea representada simbólicamente mediante el cordero⁷⁶. Este último canon permite observar que, realmente, el cristianismo no denosta la representación humana, sino que repudia el simbolismo del arte de los primeros tiempos cristianos en favor del icono. Asimismo, esta disposición es indicativa de que, a pesar de las reticencias de un sector de los fieles, el culto a las imágenes, iniciado en Oriente en el s. VI, estaba teniendo su auge en aquel momento. Algunos decenios después, el emperador León III (717-741) se mostrará poco dispuesto a hacer ningún tipo de concesión en este asunto y, de esta forma, se iniciará un movimiento reaccionario conocido como “iconoclastia”⁷⁷.

En lo que a la escultura cristiana se refiere, el primer testimonio conocido sería el famoso *fastigium* que, según el *Liber Pontificalis*, Constantino I habría regalado a San Juan de Letrán, pero la historiografía no se muestra unánime a la hora de aceptar la veracidad histórica de este testimonio. Esta obra de arte consistía en una pieza de plata de gran tamaño y peso, de 2.025 libras de plata, decorada por las dos caras. En una de ellas la figura central era Jesús rodeado por los doce apóstoles con coronas de plata pura; en la otra, se hallaba representado un Cristo entronizado en medio de cuatro ángeles de plata con gemas preciosas como ojos⁷⁸.

II.2. Actitud con respecto a las obras artísticas paganas

El rechazo de las manifestaciones artísticas paganas no sólo se concretó en la destrucción de las esculturas e ídolos paganos por parte de los sacerdotes, sino

⁷⁵ *Syn. Laod.* (finales s. IV) c. 35.

⁷⁶ *Syn. Const.* (692) *in Trullo* c. 73, c. 100 y c. 82, respectivamente.

⁷⁷ La crisis iconoclasta se inicia en 726 con la decisión de León III el Isaurio en contra de un icono con la imagen de Cristo y con su decreto del 730 — confirmado en el 752 en el concilio reunido por Constantino V (741-775) en el palacio de Hieria por 338 obispos —, y finaliza en tiempos de Miguel III (842-867) con la restauración de las imágenes que se decide en el concilio del 843 — un acto que la Iglesia ortodoxa conmemora en el 11 de marzo —. Entre la ingente bibliografía dedicada a este particular, destacaremos: A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957; P. BROWN, *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, in “EHR” LXXXVIII (1973) pp. 1-34; S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973; P. Henry, *What was the Iconoclastic Controversy About?*, in “ChHist” XLV (1976) pp. 16-31; A. Besancon; J.M. Todd, *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*, Chicago 2001.

⁷⁸ *LP*, p. 53. Para Molly Teasdale Smith (*The Lateran fastigium: a Gift of Constantine the Great*, in “RAC” XLVI [1970] pp. 149-175) el *fastigium* fue, efectivamente, un regalo de Constantino I. Contra Richard Krautheimer (*The Ecclesiastical Building Policy...*, p. 532), quien también lo cree del s. IV, aunque de un período más tardío.

que también presentó otros aspectos muy importantes, tales como la reutilización de materiales y la clausura, destrucción y reutilización de los templos paganos como iglesia.

Prácticamente todos los autores cristianos de la Antigüedad coincidieron en criticar duramente la existencia de estatuas de las divinidades paganas⁷⁹. No obstante, a pesar de este rechazo, lo cierto es que los emperadores romanos, y un sector del episcopado, continuaron sirviéndose de este arte pagano, aunque, principalmente, en función de una dimensión estrictamente estética. Así, no debe extrañarnos que Prudencio se mostrara partidario de admirar la belleza de las esculturas paganas⁸⁰. Asimismo, seguramente, fue también un motivo estético el que indujo al obispo Teófilo de Alejandría a salvar una estatua de la destrucción y a ubicarla en una plaza pública⁸¹. Debe tenerse asimismo en consideración que el Estado — a pesar de mostrarse dispuesto a la cristianización de los templos paganos — no toleró su destrucción sin el consentimiento de la corte imperial⁸².

Otro de los grandes cambios que se hicieron patentes a lo largo del Bajo Imperio gira en torno al fenómeno de los *spolia*, es decir, la reutilización de materiales procedentes de edificios que, teóricamente, estaban en ruinas. Esta costumbre ha sido diversamente interpretada por la historiografía. Para ciertos investigadores es muestra de la decadencia que, según ellos, el Imperio atraviesa en estos dos últimos siglos de su historia⁸³. Para otros, se trata de una mera solución basada en apreciaciones estéticas⁸⁴.

⁷⁹ Tert., *De idol.* IV-VIII; Ps.-Cypr., *Quod idola dii non sint*; Clemens Alex., *Protr.* IV, 46-53; IV, 61, 2; Id., *Strom.* VI, 16, 147, 1; *Ep. ad Diog.* II, 3; Orig., *C. Cels.* VII, 62; VIII, 17; Lact., *Epit.* XX, 15; Aug., *De moribus eccl.* I, 34, 75. En relación a estos testimonios que, en realidad, condenan el arte pagano, uíde el artículo de la hermana Charles Murray, *Art and the Early Church*, in "JThS" XXVIII (1977) pp. 303-345, pp. 319-342.

⁸⁰ Prudent., *C. Symm.* I, 501-505. Este testimonio resulta más o menos contemporáneo de la ley *CTh.* XVI, 10, 8, que reconoce el valor estético de un templo de *Osrhoene*, probablemente el de *Edessa*. Vide n. 105.

⁸¹ Socr., *HE* V, 16. Sobre la protección que la legislación brinda a las principales obras del arte pagano, uíde: A. Frantz, *From Paganism to Christianity in the Temples of Athens*, in "DOP" XIX (1965) pp. 185-205, p. 200; Y. Janvier, *La législation...*, pp. 288-293; Cl. Lepelley, *Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne*, in "CArch" XLII (1994) pp. 5-15.

⁸² *CTh.* XV, 1, 11 (364) [= *Cl.* VIII, 11, 5]. Vide nn. 104-105.

⁸³ El debate historiográfico puede seguirse en: B. Brenk, *Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology*, in "DOP" XLI (1987) pp. 103-109; J. Alchermes, *Spolia in Roman Cities of the Late Empire: Legislative Rationales and Architectural Reuse*, in "DOP" XLVIII (1994) pp. 167-178. Vide, asimismo: F.W. Deichmann, *Die Spolien in der Spätantiken Architektur*, München 1975; L. de Lachenal, *Spolia, uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*, Milano 1995. Acerca de los condicionantes económicos y sociales que, según P. Pensabene, permiten entender mejor el uso del material reutilizado, uíde: P. Pensabene, *Il reimpiego nell'età costantiniana in Roma, Costantino il Grande...*, II, pp. 749-768, pp. 757-766.

⁸⁴ Para Richard Krautheimer (*Success and Failure in Late Antiquity Church Planning, The Age of Spirituality: a Symposium*, New York 1980, pp. 121-139) los *spolia* son una prueba de "renaissance

Con respecto a los primeros, debemos objetar, principalmente, que emperadores que se sirvieron abundantemente de esta técnica constructiva, como Constantino I, no tenían ninguna necesidad de expoliar. No consideramos, pues, que hubiera un trasfondo económico, sino que el motivo principal debió ser de tipo práctico. Recién llegado al poder de una manera tan poco ortodoxa, este soberano necesitaba un programa constructivo que le presentase ante su pueblo, con la mayor rapidez posible, como su monarca legítimo y que permitiese a sus súbditos leer su nombre en el mayor número posible de epígrafes conmemorativos a todo lo largo y ancho del Imperio. Para conseguir este fin, la mejor solución era reutilizar los materiales ya trabajados que estuvieran disponibles. Seguramente, esta manera de actuar no era nueva, sino que sería herencia del período precedente, la crisis del s. III. La inestabilidad política imperante, plasmada en la brevedad del reinado de muchos de los emperadores que gobernaron en estos cincuenta años, habría propiciado el que, al monarca que quería hacer propaganda política de su persona mediante los epígrafes de los *opera publica* por él patrocinados, le urgiera construir de manera rápida. El sistema de la reutilización, le permitía conseguir estos objetivos publicitarios a corto plazo. De otra forma, era muy probable que, si optaba por iniciar obras *ex nouo* según el sistema clásico, no las viera acabadas en vida.

En Roma, los ejemplos más importantes de reutilización son el arco de Constantino⁸⁵ y las iglesias de San Juan de Letrán y San Pedro del Vaticano⁸⁶. Fuera de Roma, la construcción y embellecimiento de Constantinopla constituyó el motivo para la expoliación de materiales a todo lo largo y ancho del Imperio⁸⁷. Ello no le privó, no obstante, siempre según el testimonio de Eusebio, de decorar algunas fuentes de las plazas de su capital con esculturas cristianas, concretamente, la del Buen Pastor y la de Daniel en el foso de los leones⁸⁸.

of classical antiquity" en la Antigüedad Tardía. La avidez de materiales suntuosos para las edificaciones imperiales es un problema que ya aparece reflejado en las vidas de determinados emperadores de la *Historia Augusta*, uide M. Mayer, *Cupiditas marmorum* (*El marmor en la HA*), *Historiae Augustae Colloquia*, III: *Colloquium Maceratense* (Macerata, 1992), Bari 1995, pp. 209-218.

⁸⁵ Este arco fue inaugurado en el 315 y, seguramente, estaba destinado a un emperador que no era Constantino I, sino alguno de sus predecesores, probablemente Maximiano o Majencio.

⁸⁶ B. Brenk, *Spolia...*, pp. 103-109; P. Pensabene, *Il reimpiego...*, pp. 750-752 y 753-756.

⁸⁷ Themist., *Or.* XIII, 8; Lib., *Or.* XXX, 5. Según Zósimo, Constantino I construyó dos templos en el foro, uno dedicado a Rhea y otro a la Fortuna de Roma, y los adornó con estatuas (Zos., *HN* II, 31, 2-3). Y no hemos de olvidar tampoco que tanto la estatua pagana de este emperador como el *Palladium* fueron solemnemente colocados en el foro principal de la ciudad (*Chron. Pasch.*, a. 328). Posteriormente, Justiniano I expolió también los templos paganos de *Philae* con ese mismo fin: Procop. Caes., *De bell. Pers.* I, 19, 37; a pesar de que ya hacía tiempo que muchos de los templos egipcios estaban vacíos, como vendría a ejemplificar el testimonio de: Oros., *Hist. adu. pag.* VI, 15, 32. Con este proceder, estos emperadores incumplieron las leyes que impedían la transferencia de materiales de una ciudad a otra: *Cl.* VIII, 10, 6 (321); *CTh.* XV, 1, 1 (357); *Cl.* VIII, 10, 7 (362/363); *CTh.* XV, 1, 14 (365). La pasividad culpable de los gobernadores queda explícita en *CTh.* XV, 1, 2 (321).

⁸⁸ Evs. Caes., *VC* III, 49.

Ahora bien, no sólo eran los emperadores los que saqueaban los edificios deteriorados; también lo hacían los privados. Éstos, interesados principalmente en poner su nombre en una inscripción y dejar así patente testimonio de su munífica liberalidad, mostraban más preocupación por convertirse en los artífices de una construcción *ex nouo* que por destinar su fortuna a reparar los edificios ya construidos por otros evergetas. Por eso, para ellos, el sistema de reutilización de materiales les permitía reducir costes y construir con mayor celeridad⁸⁹. Además, existían unos agentes especializados, los *petitores*, que se encargaban de adquirir en propiedad los edificios en ruinas, a veces fraudulentamente, y vendían los materiales a los particulares, quienes también los utilizaban para embellecer sus domicilios privados⁹⁰. Son numerosas las *constitutiones* imperiales que pretenden concienciar a los ciudadanos de que dejen de expoliar los viejos monumentos en ruinas y se decidan a reconstruirlos⁹¹, pues, ni siquiera los sepulcros se veían libres de estos ataques⁹².

⁸⁹ Para evitarlo, se puso mucho empeño en mantener vigente la norma instaurada por Antonino Pío según la cual el dinero que se legaba para obras se dedicara antes a conservar las ya existentes que a empezar otras nuevas: *Dig. L.*, 10, 7. Cf. *CTh.* XV, 1, 48 (411). A menudo, estos *spolia* se usaban, simplemente, para embellecer domicilios privados: *CI.* VIII, 10, 2 (222); *CTh.* XV, 1, 25 (398); *CTh.* XV, 1, 46 (406) [= *CI.* VIII, 10, 9]; *CTh.* XV, 1, 47 (409) [= *CI.* VIII, 11, 17]; *Nouell. Maior.* IV, 1 (458); cf.: *Lib., Or.* XVI, 126; *Id., Ep.* DCCXXIV. Vide J.L. Murga Gener, *El expolio y deterioro de los edificios públicos en la legislación post-constantiniana*, in "Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana" [= "AARC"] III (1979) pp. 239-263. Estos fraudes se amparaban en una medida legislativa muy antigua, de Claudio I (41-54), según la cual se podía destruir un edificio antiguo si se erigía uno mucho mejor: P. Garnsey, *Demolition of Houses and the Law, Studies in Roman Property*, Cambridge - Londres 1976, pp. 133-136. Según parece, la legislación permitía la destrucción de casas tasadas en menos de cincuenta libras de plata: *CTh.* XV, 1, 30 (393) [= *CI.* VIII, 11, 9].

⁹⁰ Era legal que se entregara a los *petitores* de obras públicas los edificios en ruinas (*CTh.* XV, 1, 40 (398) [= *CI.* VIII, 11, 15, aunque con el texto sensiblemente diferente]; *CTh.* XV, 1, 43 [405]). A pesar de que, en teoría, no se podía destruir ningún edificio con valor sin el permiso imperial (*CTh.* XV, 1, 30 [393] [= *CI.* VIII, 11, 9]), so pena estipulada de tres libras de oro (*CTh.* XV, 1, 37 [398] — que en el *Codex Iustinianus* se convirtieron en seis [= *CI.* VIII, 11, 13] —), eran muchas sus artimañas para obtener los *rescripta* necesarios de manera fraudulenta (*CTh.* XV, 1, 10 [362]; XVI, 10, 15 [399]; XV, 1, 43 [405]; *Nouell. Maior.* IV, 1 [458]), sobre todo, porque los encargados de restaurar dichos edificios no se ocupaban estas funciones, sino que permitían a quien quisiera utilizar dichos materiales e, incluso, llevárselos a otra ciudad: M. de Dominicus, *Quelques remarques sur le bâtiment public à Rome dans les dispositions normatives du bas empire*, in "AARC" I (1975) pp. 119-141.

⁹¹ La legislación bajoimperial establecía que quienes quisieran construir una obra nueva debían hacerlo a sus costas sin expoliar nada: *CTh.* XV, 1, 19 (376); cf. XV, 1, 15 (365). Un gran número de leyes publicadas entre 321 y 398 insisten en que, antes de empezar obras nuevas, se acaben las antiguas: *CTh.* XV, 1, 2-3; 14-21; 21; 27; 29; 32; 34; 37.

⁹² *CTh.* III, 16, 1 (331), en donde la violación de sepulturas figura como un motivo de divorcio; *CTh.* IX, 17, 1 (340) [= *CI.* IX, 19, 2]; *CTh.* IX, 17, 2 (349) [= *CI.* IX, 19, 2]; *CTh.* IX, 17, 3 (356); IX, 17, 5 (363) [= *CI.* IX, 19, 5]. Las penas para aquellos que saquearan los materiales de un sepulcro para reutilizarlos o venderlos se fueron endureciendo con el tiempo: destierro a una isla o envío a las minas (*CTh.* IX, 17, 1; Paulus, *Sent.* I, 21, 5); una multa en libras de oro (*CTh.* IX, 17,

Sin embargo, no todos optaban por el uso de los materiales reutilizados. Conocemos el caso, por ejemplo, de un gobernador campiano, quien se jacta de haber pavimentado calles con piedras de las canteras y no de los monumentos arruinados⁹³. La legislación imperial tenderá siempre a evitar que los privados tomen elementos arquitectónicos de edificios abandonados y, especialmente, de los monumentos funerarios, pues, el uso de *spolia* contribuía a la degradación de los monumentos de las ciudades, lo cual constituyó un problema de proporciones alarmantes en ciudades como Roma⁹⁴.

Por otro lado, una de las consecuencias, de trascendental importancia, que implicó la nueva alianza entre la Iglesia y el Imperio se materializó en el abandono de la protección imperial sobre los templos paganos. Si dejamos de lado tanto el controvertido “edicto de prohibición del culto pagano” — atribuido, sin duda falsamente, a Constantino I —, como la intención antipagana de las demoliciones de los santuarios de *Afaca*, *Heliopolis* y *Aigai* — justificadas por la dudosa moralidad de sus cultos —, la primera disposición que presenta algún interés a esta parte de nuestro estudio data del 346. En ese año, Constancio II (337-361) y Constante (337-350) clausuraron los templos urbanos, mientras que permitían que los rurales siguieran abiertos para la realización de los juegos⁹⁵. Esta ley fue aprovechada por los obispos para llevar a cabo algunas destrucciones entre los santuarios paganos de sus comunidades.

Esta situación, sin embargo, pronto iba a cambiar, cuando ascendiera al trono Juliano (361-363), quien en el 362 ordena que, antes de iniciar una nueva obra, se acaben las iniciadas por sus predecesores, salvo que se trate de la construcción de un santuario pagano⁹⁶. Al mismo tiempo, se tomaron serias medidas

2 [349]; IX, 17, 4 [356]); no poder beneficiarse de una amnistía (*CTh.* IX, 38, 3 [367]; IX, 38, 7 [384]); la pena de muerte para el esclavo y un castigo equiparado a la condición social de cada infractor (*Nouell. Valent.* XXIII [447]). Asimismo, resulta muy elocuente el que, entre las acusaciones lanzadas en contra de Juan Crisóstomo, figure entre las más graves el haber consagrado obispo a Antonio, un saqueador de tumbas: *Syn. ad Quercum* (403) [10ª acusación], *apud Photius, Bibliotheca* LIX. Seguramente, este personaje utilizó los materiales expoliados para adornar su propia casa o para comerciar con ellos, pues si los hubiera empleado en una iglesia no se lo habrían tenido en cuenta.

⁹³ *CIL* X, 1, p. 137, n° 1199.

⁹⁴ Hieron., *Ep.*, CVII, 2, cuyo testimonio, sin embargo, debe estar exagerando los hechos. Fueron los emperadores de la dinastía valentiniana los que más preocuparon por restaurar y conservar el patrimonio monumental de Roma, ordenando que no se construyera nada nuevo en Roma, sino que se restaurara lo que estaba arruinado (*CTh.* XV, 1, 11 [364] [= *CI.* VIII, 11, 5]; cf. *CTh.* XV, 1, 27 [390]), con tal de que se restableciera el antiguo esplendor de la ciudad eterna (*CTh.* XIV, 6, 3 [365]). Sobre la ruina de los edificios antiguos, cf. *CTh.* XV, 1, 44 (406) [= *CI.* VIII, 11, 16]. Otro de los problemas era que se iniciaban irreflexivamente obras nuevas que, posteriormente, no se terminaban, lo cual estaba penado con una multa de diez libras de oro (*CTh.* XV, 1, 28 [390]).

⁹⁵ *CTh.* XVI, 10, 3 (346). Vide: C. Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien*, Studi in onore di Edoardo Volterra IV, Milano 1971, pp. 137-153, p. 145; R. Klein, *Distruzioni di templi nella Tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale*, in “AARC” X (1995) pp. 127-152, p. 136.

⁹⁶ *CTh.* XV, 1, 3 (362).

para que aquellos que habían destruido alguno de estos edificios costearan su reconstrucción⁹⁷. Una vez desaparecido este soberano, la actitud hacia los templos de sus sucesores Valentiniano I (364-375) y Valente (364-378) fue completamente neutral, aunque clarificaron que debía tomarse como referente la legislación de Constancio II⁹⁸.

En época de Teodosio I los santuarios más importantes de cada ciudad ya estaban cerrados y habían sido confiscados a favor de la *res priuata*; y algunos de ellos, tales como los de *Apamea* y *Aulon*, en *Syria Salutaris*, o el *Serapeion* de Alejandría fueron destruidos por los obispos locales. Posteriormente, Arcadio (395-408) permitió que, en Oriente, los templos rurales fueran destruidos *sine turba ac tumultu* y que los materiales obtenidos sirvieran para reparar vías, puentes y acueductos⁹⁹ y, al mismo tiempo, consintió en que, en el año 402, se cristianizara el santuario más importante de Gaza, el *Marneion*¹⁰⁰. Honorio (395-423), por el contrario, dejó que estas construcciones siguieran en pie, aunque prohibió el culto en su interior¹⁰¹.

La culminación definitiva de estas actuaciones desembocó en un proceso por el que se facultó a los obispos orientales a rehabilitar, como iglesias, los templos paganos instalando en ellos una cruz¹⁰². En Occidente nunca se publicó una ley tan clara al respecto, simplemente, porque no era necesaria. La *constitutio* oriental, simplemente, reafirma y da fuerza de ley a algo que ya venía siendo una práctica autorizada por el Imperio desde principios del s. v. No es de extrañar, entonces, que Juan Crisóstomo pueda decir que, en su época, el tiempo de los templos y los altares paganos ya era cosa del pasado¹⁰³.

Ahora bien, aunque el Estado se muestra dispuesto a que los santuarios paganos se cristianicen, no siempre tolera la demolición indiscriminada y, en cierta manera, tiende a protegerlos, como cuando la *nouella* de Mayoriano (457-461) pena con cincuenta libras de oro a sus destructores¹⁰⁴. Ya anteriormente Teodosio I había dictado una ley específicamente destinada a conservar un tem-

⁹⁷ CTh. IX, 17, 5 [= Cl. IX, 19, 5]; cf.: Soz., HE V, 5; Greg. Naz., Or. IV, 87-90.

⁹⁸ CTh. XVI, 2, 18 (370). Cf.: XVI, 5, 37 (400 [405]); Aug., C. litt. Petil. II, 97, 224.

⁹⁹ CTh. XV, 1, 36 (397); XVI, 10, 16 (399).

¹⁰⁰ Marcus diac., V. Porph. XXXIII-LXIX. En el s. vi conocemos la existencia de otras iglesias en Gaza que, seguramente, serían del siglo precedente: S. Sergio y S. Esteban (Choricus Gaz., Laud. Marc. I, 17-44; II, 28-51).

¹⁰¹ CTh. XVI, 10, 15 (399) [= Cl. I, 11, 3]. Ahora bien, la persecución de los paganos no acabó aquí. Sus sucesores continuaron publicando *constitutiones* ordenando el cierre de los templos, prohibiendo los rituales y obligándoles a convertirse (Cl. I, 11, 7-10), a la par que se les equiparaba con los herejes (Cl. I, 5, 12 y 18) y se les penaba con la muerte si eran descubiertos en falso cumpliendo ritos paganos (Cl. I, 11, 10 [s. a.]).

¹⁰² CTh. XVI, 10, 25 (435). Vide, por ejemplo, F. Teichner, Signa venerandae christianae religionis. On the Conversion of Pagan Sanctuaries in the Dioceses of Africa and Aegyptus, in "Libyan Studies" XXVII (1996) pp. 53-66.

¹⁰³ Ioh. Chrys., Expos. in ps. CIX V; Theod. Cyr., Graec. affect. cur. VI, 87.

¹⁰⁴ Nouell. Maior. IV, 1 (458); uide J. Alchermes, Spolia..., pp. 176-178.

plo de *Osrhoene*, probablemente el de *Edessa* (actual Urfa), a causa de su belleza artística¹⁰⁵. No obstante, es muy probable que no se trate de un edicto de carácter general, sino tan sólo de una medida conciliatoria para calmar los ánimos de los paganos de esta ciudad fronteriza con el Imperio persa¹⁰⁶.

II.3. Actitud con respecto al arte imperial

Continuando con la costumbre, también los soberanos bajoimperiales se sirvieron de la pintura y de la escultura para reforzar la imagen del poder imperial ante sus súbditos. Por ello, con motivo de la coronación se solía difundir rápidamente su retrato en las provincias¹⁰⁷. El monarca se presentaba así ante su pueblo como su legítimo *dominus*. Así se explica, por ejemplo, porqué cuando, tras la matanza familiar que antecede a la toma de poder de Constantino II, Constancio II y Constante, se elevaron estatuas por todas las provincias en las que éstos aparecían en compañía de su padre¹⁰⁸, legitimando así su elevación al trono. De la ubicación de las representaciones de los emperadores en lugares públicos nos informa también una ley del 374 firmada por Valentiniano I y Valente según la cual se crea una situación de privilegio para los pintores de condición libre según la que, entre otras cosas, se prohíbe que puedan ser obligados por los funcionarios a realizar retratos de los emperadores o a decorar los edificios públicos sin recibir ninguna compensación económica a cambio¹⁰⁹.

Además, el poder imperial acostumbró a asociarse a símbolos cristianos que legitimaran y, sobre todo, sacralizaran su figura¹¹⁰. De hecho, las estatuas pin-

¹⁰⁵ *CTh.* XVI, 10, 8 (382). C. Kunderewicz, *La protection...*, p. 146.

¹⁰⁶ Richard Klein (*Distruzioni...*, pp. 139, 141-142, 144 y 146) considera que es ésta — y no la que Teodosio I publicara en referencia al templo de *Edessa* — la ley destinada a la tutela de los monumentos de la Antigüedad Tardía. No obstante, la legislación restrictiva no será capaz de frenar totalmente este proceso, pues, continuamos documentándolo con posterioridad, por lo menos, en la Italia ostrogoda: Cassiodor., *Var.* III, 9.

¹⁰⁷ Lact., *De mort. pers.* XXV, 1; Zos., *HN* II, 9, 2. También se alude a las imágenes de los emperadores en: Eus. Caes., *VC* III, 4 y en *CTh.* IX, 44, 1 (386) [= *CI.* I, 25, 1], única de su *titulus*, en donde se regula las condiciones y privilegios de aquellos que se refugian junto a las esculturas de los emperadores (*ad statuas confugiunt*).

¹⁰⁸ Eus. Caes., *VC* IV, 72. En el fondo, los hijos de Constantino I se sirven de este argumento iconográfico para justificar su violento ascenso al trono.

¹⁰⁹ *CTh.* XIII, 4, 4 (374) [= *CI.* XII, 40, 8]. El lugar idóneo para la colocación de estos retratos era la basílica civil, aunque según parece, en ella se colocaban también las efigies de los principales magistrados, lo cual contravenía las leyes: *CI.* VIII, 11, 21 (440), dirigida a Constantinopla. Otra falta muy grave, calificada de sacrilegio, era la que cometían los falsificadores de moneda al reproducir fraudulentamente la efie imperial en ella: *CTh.* IX, 38, 6 (381) [= *CI.* I, 4, 3]. Por otro lado, la decoración pictórica y escultórica formaba parte, como un elemento habitual, en la decoración de los palacios imperiales, siendo el mejor ejemplo de ello la *Domus aurea* neroniana. Cf., asimismo, Aur. Vict., *Lib. de Caesar.* XIV, 6.

¹¹⁰ Vide: S.G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London

turas de los emperadores recibían honores divinos¹¹¹. De esta manera, la propaganda imperial mediante la iconografía cristiana era un aspecto imprescindible de la proyección de la propaganda pública del soberano. Ello encuentra su reflejo en la plástica de la época. Eusebio nos da su propia interpretación de una pintura del palacio imperial que representa a un dragón (el paganismo) bajo los pies de Constantino I y sus hijos traspasado por un dardo en la mitad de su cuerpo y arrojado a los abismos marinos¹¹². Y es que, ya desde los tiempos de este monarca, los escritores cristianos rodearon la figura del emperador de algunos símbolos que demostraban su estrecha vinculación con el dios de los cristianos. Tras la conquista de Roma, y como consecuencia de una famosa, y supuesta, visión, se constata la aparición del *chrismon*, el controvertido signo que le había conducido a la victoria, en la numismática constantiniana¹¹³. Otro símbolo imperial cristiano que también halla su origen en época de Constantino I es el *labarum*¹¹⁴.

Sin embargo, los testimonios artísticos que más han atraído nuestra atención

1981, pp. 188-192; J. Engemann, *Die religiöse Herrscherfunktion im Fünfsäulenmonument Diokletians in Rom und in den Herrschermosaiken Justinians in Ravenna*, in "Frühmittelalterliche Studien" XVIII (1984) pp. 336-356.

¹¹¹ Greg. Naz., *C. Iul.* IV, 80, 1-4. Estas estatuas cumplían la función primordial de representar físicamente al emperador ausente y hacerlo omnipresente: Lact., *De mort. pers.* XLIII, 4.

¹¹² Eus. Caes., *VC* III, 3, 1-2, quien, sin duda, interpreta en clave cristiana (ajustándose al texto de *Is.* XXVII, 1) una imagen que no tenía porqué serlo. No obstante, es cierto que unas monedas de Constantino I, del taller de Constantinopla de los años 327 y 327-328, reproducen una imagen muy similar en la que la serpiente es atravesada por un estandarte sobre el cual figura un *chrismon*: *The Roman Imperial Coinage* [= *RIC*] VII, London 1966, p. 572, n° 19; p. 573, n° 26.

¹¹³ En torno a esta famosa visión de Constantino I, cf.: Lact., *De mort. pers.* XLIV, 5-6; Eus. Caes., *VC* I, 28-29; Id., *Triakon.* VI; Id., *Basilikós Syngramma* XI. Eusebio afirma que las constantes victorias imperiales se deben a la protección que ejerce el *chrismon* (Eus. Caes., *VC* I, 31, 3) el cual, como nos permite apreciar la numismática, ya aparece en el yelmo de este emperador en una emisión del 315: *RIC* VII, p. 364, n° 36; A. Alföldi, *The Helmet of Constantine with the Christian Monogram*, in "JRS" XXII (1932) pp. 9-32; K. Kraft, *Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm*, in "Wege der Forschung" CXXXI (1974) pp. 297-344. A partir del 320 el *chrismon* vuelve a aparecer en las monedas, pero siempre como un motivo añadido a la imagen principal. Únicamente en los numismas de Magnencio y Decencio, acuñados entre 350 y 353, el reverso toma este signo, acompañado por las letras alfa y omega, como única decoración: *RIC* VIII, London 1981, p. 123, n° 34; p. 163, n° 319; p. 165, n° 392; p. 217, n° 193.

¹¹⁴ Aunque Eusebio ya lo describe, la denominación de *labarum* aparece por primera vez en Prudent., *C. Symm.* I, 487. Según Eusebio, estaba adornado con la efigie imperial (Eus. Caes., *VC* III, 2, 2) y con profusión de oro y gemas (Eus. Caes., *VC* I, 31, 2); y había, como poco, cincuenta soldados que, por turnos, se ocupaban de defenderlo en combate (Eus. Caes., *VC* II, 8, 1). Sin duda, en tiempos de Juliano, este estandarte estaba estrechamente vinculado a una simbología cristiana, pues este emperador ordenó que se le privara de determinados detalles ornamentales: Soz., *HE* V, 17. Las connotaciones cristianas del *labarum* se observan también en: Eus. Caes., *VC* II, 3, 2; II, 9, 2. La numismática empieza a documentar el estandarte con un *chrismon* en su interior a partir del reinado de los hijos de Constantino I; uide, por ejemplo, *RIC* VIII, p. 178, n° 5; p. 179, n° 33; p. 183, n° 96; p. 184-185, n° 108-109.

son aquellos que, como hemos indicado, permiten observar cómo el arte cristiano sirve al fin de sacralizar el papel del emperador en la sociedad. Estamos, pues, ante una iconografía que revela una percepción teocrática del gobierno imperial. El patrocinio divino se observa, por ejemplo, en el iconostasio de Santa Sofía que separaba el *naós* (espacio de los fieles) del *béma* (el reservado a los oficiantes), el cual constaba de 12 columnas y había sido decorado por Justiniano con representaciones de Cristo y la Virgen acompañados por la milicia celeste, los profetas, los apóstoles y los monogramas del emperador y de la emperatriz¹¹⁵. Asimismo, en la iglesia de San Vitale de Ravenna, las representaciones de Teodora y de Justiniano se encuentran en los laterales del ábside, justo debajo de la escena central, consistente en un Cristo en majestad rodeado por dos ángeles, por el mártir Vital y por el obispo Eclesio, el promotor de la basílica. Esa íntima relación establecida entre el poder temporal y la *summa diuinitas* cristiana se observa en el Político Barberini (ca. 540), en donde aparece un emperador a caballo bajo la representación de Cristo rodeado por dos ángeles¹¹⁶. Otros ejemplos serían: la base de la columna de Arcadio; el *solidus* en que se muestra a Gala Placidia coronada por Dios y un díptico de ca. 500 en el que se representa a una emperatriz bizantina con sus atributos de poder, inclusive una cruz. Sin embargo, el mejor campo para la expresión de esta nueva plástica será sin duda, la edificación imperial de carácter cristiano que se insiere en el tejido urbano de las nuevas y más funcionales capitales del Bajo Imperio; pues, cómo nos indica Aurelio Víctor, las colinas de Roma y las de otras ciudades, especialmente, Cartago, Milán o Nicomedia, se adornaron con monumentos nuevos y de gran belleza¹¹⁷.

En esta legitimación religiosa del poder imperial resultará también muy recurrente la asociación entre los monarcas y la cruz que encontramos repetidamente en la numismática bajoimperial¹¹⁸. Contamos con algunos testimonios

¹¹⁵ Paulus Silent., *Descr. s. Soph.* vv. 680-739. Vide el artículo de Biagio Pace (*Nuova ipotesi sull'origine dell'iconostasio*, in "Byzantion" XIX [1949] pp. 195-205) referente a este elemento arquitectónico tan imprescindible en la liturgia bizantina. Uno de los ejemplos más interesantes para nuestro estudio es el representado por las monedas que Constancio II emite en el año 350 para conmemorar las negociaciones que finalizaron con la renuncia de Vetrano (350) a la púrpura, en las que se hace constar la íntima relación existente con la divinidad suprema cristiana mediante la elocuente leyenda "*hoc signo uictor eris*": *RIC* VIII, p. 369, n° 272, 275, 278-279, 282-283, 286-288, 291-292; p. 386, n° 23-24 y 30-31.

¹¹⁶ Esta tendencia se irá acentuando a todo lo largo de la historia del Imperio bizantino y un buen ejemplo de ello sería la placa de marfil del s. x que muestra la coronación del emperador Constantino VII (912-959) por Cristo. En época de Justiniano I el ceremonial imperial bizantino estaba completamente impregnado de sacralidad religiosa, y era a la Virgen, preferentemente, a la que se encomendaban los emperadores bizantinos: A. Cameron, *Images of Authority: Elites and Icon in Late Sixth-Century Byzantium*, in "P&P" LXXXIV (1979) pp. 3-35, pp. 9-18.

¹¹⁷ Aur. Vict., *Lib. de Caesar*. XXXIX, 45; uide F.W. Deichmann, *Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten: Gesammelte Studien zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte*, Wiesbaden 1982.

¹¹⁸ La cruz exenta como motivo numismático la encontramos en monedas de Eudoxia, de Valentiniano III y Rómulo Augústulo (475-476), entre otros, en las que aparece rodeada por una

que indican cómo los emperadores cristianos se postran ante la cruz¹¹⁹; y, de hecho, según el testimonio de Eusebio, en Roma se ubicó una estatua de Constantino I sosteniendo una y con una inscripción claramente procrisiana¹²⁰. La fiabilidad de este testimonio, sin embargo, debe ser puesta en entredicho. El problema para aceptar esta información como verídica radica en la deformación de que ha sido objeto la figura de este monarca por parte de historiografía cristiana, y no sólo la tardoantigua¹²¹.

III. Legislación imperial concerniente al artesanado

Las nuevas construcciones que los monarcas bajoimperiales emprendieron proporcionaron una gran actividad a todos los especialistas del mundo de la construcción. Ahora bien, según parece, no había los suficientes y, por ello, en el 334, se ordenó a los principales cargos de la administración que reclutaran a jóvenes carentes de formación y les prometieran ciertas ventajas en materia

corona de laurel; y en las de Gala Placidia, Honoria, Eudoxia y Rómulo Augústulo, por ejemplo, en las que un ángel sustenta una cruz de grandes proporciones. No obstante, lo más habitual es que aparezca entre los atributos de poder del monarca, principalmente, formando parte del globo y del cetro, que, en algunas ocasiones, a modo de báculo, se alarga hasta llegar a tocar el suelo. Con respecto al primero, contamos con una moneda de Graciano y dos de Teodosio I. *Vide RIC IX*, London 1968, p. 194, n° 11(a-c); p. 197, n° 21(b) y n° 25; p. 232, n° 75 (a-c). En relación al segundo, podemos señalar algunas monedas de Teodosio II, Valentiniano III, Eudoxia, Petronio Máximo (455), Avito (455-456), Mayoriano y Libio Severo (461-465). *Vide J.P.C. Kent; A. Hirmer; M. Hirmer, Die Römische Münze, München 1973, n° 728; 742; 744-747; 749; 751; 754-768.*

¹¹⁹ Prudent., *Apoth.* CDXLVIII.

¹²⁰ Eus. Caes., *VC I*, 40, 2, donde se menciona la inscripción siguiente: “por este signo saludable, por esta verdadera prueba de virtud fue liberada vuestra ciudad, a la que he salvado del yugo del tirano, y fue restablecido, además, al Senado y al pueblo romano, su antiguo renombre y esplendor después de haberlos liberado”; *cf.*: Eus. Caes., *HE IX*, 9, 10-11; *Id.*, *Triakon.* IX, 8. Los autores paganos y cristianos, respectivamente, describen en términos muy diferentes esta estatua — probablemente, aquella cuyos restos están en el Museo de los Conservadores del Capitolio sobre todo, cuando se refieren al enigmático signo que Constantino I sostenía en su mano derecha. El discurso pronunciado en Tréveris en otoño del 313, en presencia del emperador, únicamente menciona una corona y un escudo: *Pan. Lat.* XII (9), 25, 4. Muy impreciso debía de parecer ese signo — y, más aún, la misma adscripción del emperador a una religión en particular — cuando el propio Senado, en la dedicatoria del arco conmemorativo de la victoria sobre Majencio, no sabiendo reconocer el nombre de la divinidad protectora del vencedor, se limitó a explicarla mediante un simple *instinctu diuinitatis* (*CIL VI*, I, p. 236, n° 1139).

¹²¹ La nunca probada conversión de este emperador al cristianismo ha servido para explicar cualquier de sus actos y decisiones políticas; así, por ejemplo, a Evagrio Escolástico (*HE III*, 40, 1) le costaba aceptar que un impuesto tan “perverso” como el crisárgiro fuera obra suya. Para la canonización de Constantino I por la Iglesia ortodoxa: A. Luzzi, *Il dies festus di Costantino il Grande e di sua madre Elena nei libri liturgici della chiesa greca, Costantino il Grande...* II, pp. 585-643. Acerca del enorme grado de mitificación de que ha sido objeto su figura, *vide* G. Crifò, *Su alcuni abusi del “costantinesimo”, Costantino il Grande...*, I, Macerata 1992, pp. 347-356.

impositiva¹²². Tres años más tarde, en el 337, se publicó una lista con treinta y cinco categorías de profesionales que quedaban exentos de los servicios públicos¹²³. El emperador las exenta no sólo de los *munera personalia* sino también de *uniuersa munera* y los *munera patrimonii* a fin de que los beneficiarios se dediquen a perfeccionarse en su profesión y a enseñar su trabajo a su descendencia¹²⁴. De ello se desprende, pues, que estos artesanos quedaron sujetos al principio de la heredabilidad de la condición profesional. La especificidad con que se realizó el elenco demuestra la amplitud y el alcance de la actividad constructiva del momento, y que ésta continúa durante los reinados de Constancio II y los primeros valentinianos.

Sobre el éxito de dicha política, no podemos pronunciarnos, aunque un curioso testimonio proporcionado por Procopio afirma una fuga masiva de obreros y artesanos, acuciados por el hambre, hacia Persia¹²⁵. Debemos recordar, no obstante, que el reinado de Justiniano I supuso otro de los momentos álgidos de la historia del Imperio en lo que a la actividad edilicia se refiere, como el mismo Procopio se encargará de recordar en una obra posterior, el *De aedificiis*, escrita en un tono completamente opuesto al de sus *Anecdota*.

CARLES BUENACASA PÉREZ

¹²² *CTh.* XIII, 4, 1 (334), en la que se les promete un sueldo adecuado y la dispensa de los *munera personalia* para ellos y sus padres. Amparándose en estos privilegios, algunos artesanos pretendieron evadir otras cargas, tales como la adscripción a las curias municipales, lo cual no les fue permitido.

¹²³ *CTh.* XIII, 4, 2 (337) [= *CI.* X, 66, 1]. De aceptarse la cronología propuesta, el 2 de agosto del 337, o bien se trataría de la última ley de Constantino I, publicada *post mortem* setenta y tres días después de su fallecimiento, debido al largo interregno que se produce entre el 2 de mayo y el 9 de septiembre, o bien, una de las primeras de sus sucesores, dado que, durante este vacío de poder, se publicó asimismo otra ley, relativa a los *flamines* perpetuos: *CTh.* XII, 5, 2 (21 mayo 337) [= *CI.* X, 32, 52].

¹²⁴ Las categorías exentadas son: *architecti*, *medici*, *mulomedici* (veterinarios), *pictores*, *statuarii*, *marmorarii*, *laquearii* (artesonados), *lapidarii* y *quadrarii* (picapedreros), *sculptores*, *musuarii* (mosaicistas), *deauratores* (doradores), *albarii* (estucadores), *argentarii* (plateros), *barbaricarii* (taraceadores), *diatretarii* (vidrios finos y delicados), *aerarii* (broncistas), *fusores* (fundidores de metales), *tignarii* (carpinteros), *structores* (constructores de muros), *scansores* (constructores de escaleras), *intestinarii* (operarios para los pulidos internos), *ferrarii* (herreros), *blattarii* (laminadores), *tessellarii* (teselarios), *aquae libratores* (servicios hidráulicos), *figuli* (modeladores), *aurifices* (orfebres), *uitrarii* (vidrios), *plumbarii* (fundidores de plomo), *specularii* (espejos), *eburarii* (marfil), *pelliones* (pieles), *carpentarii* (fabricantes de carros), *fullones* (bataneros). Sin duda, la presencia de *medici* y *mulomedici* en esta enumeración sólo halla su explicación si los consideramos como el personal sanitario preciso para atender a los obreros y a los animales de carga. Sobre estos artesanos y las divergencias entre el elenco de *CTh.* XIII, 4, 2 y *CI.* X, 66, 1, uide P. De Francisci, *Le arti nella legislazione del secolo iv*, in "RPAA" XXVIII (1954-1955) pp. 63-73, pp. 66-68. Cf., asimismo: *CTh.* XIII, 4, 3 (344) [= *CI.* X, 66, 2]; *CTh.* XIII, 4, 4 (374) [= *CI.* X, 66, 8].

¹²⁵ Procop. Caes., *Anecdota* XXV, 25.

LA LETTERATURA FILOSOFICA DI CARATTERE ESEGETICO IN PLUTARCO*

1. Introduzione: Plutarco e l'esegesi dei dialoghi platonici

Al termine di una lettura anche superficiale degli scritti plutarchei di argomento filosofico, è difficile sottrarsi all'impressione che il platonismo in essi contenuto sia prima di tutto un platonismo costruito sulla base del riferimento continuo e costante al testo dei *Dialoghi*. Questo non significa, naturalmente, che Plutarco si rivolga agli scritti platonici ignorando la letteratura manualistico-scolastica particolarmente diffusa nei circoli filosofici dell'epoca¹, oppure che egli sostenga dottrine del tutto eccentriche rispetto al platonismo a lui contemporaneo, vale a dire al cosiddetto "medioplatonismo", sebbene, come avremo modo di sottolineare più avanti, nel *corpus* plutarcheo non manchino dottrine originali e interpretazioni fortemente innovative². Quanto sopra affermato intende semplicemente sottolineare che negli scritti in cui Plutarco affronta argomenti

* Testo presentato al VIII Convegno Plutarco tenuto a Pisa nei giorni 2-4 giugno 1999. Una versione leggermente ridotta è stata pubblicata negli atti del convegno a cura di I. Gallo (*Plutarco e i generi letterari*, Napoli 2000). Il lavoro rappresenta una sezione di una ricerca dedicata alla tradizione dei commentari antichi al *Timeo* platonico, che ho svolto a Münster tra il 1997 e il 1999 grazie al generoso sostegno della "Alexander von Humboldt-Stiftung". Ringrazio Matthias Baltes per avere guidato con competenza e grande disponibilità le mie ricerche nel corso dei 27 mesi trascorsi in Germania.

¹ Si pensi al *Didascalicus* di Alcino o al *De Platone et eius dogmate* di Apuleio, ma anche alla fonte medioplatonica delle *Epistulae* 58 e 65 di Seneca, oppure a quella di cui si è servito Diogene Laerzio nel 3° libro delle *Vitae philosophorum*. In generale sulla manualistica platonizzante dell'epoca si veda J. Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, ANRW, II, 36, 1, 1987, 82-123.

² Un quadro degli elementi di novità introdotti da Plutarco, soprattutto in campo cosmologico, è fornito da C. Moreschini, *Plutarco e la tradizione platonica*, in *La tradizione: forme e modi*, 18° Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, 223-34, 230ss. Sui rapporti tra Plutarco e il platonismo a lui contemporaneo e sulla nozione di ortodossia cfr. rispettivamente J. Dillon, *Plutarch and Second Century Platonism*, ora in Id., *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot 1990 e Id., *Plutarch and Platonist Orthodoxy*, ICS 13, 1998, 357-64.

di natura filosofica, il riferimento a Platone non è di carattere generico, ma risulta quasi sempre riconducibile ad un particolare testo dei *Dialoghi*³.

Plutarco non si limita a servirsi di concezioni platoniche oramai entrate nella vulgata di platonismo e per questo desumibili senza difficoltà da uno qualsiasi dei manuali scolastici allora in circolazione; quasi sempre, anche quando non cita espressamente il testo platonico al quale sta alludendo, egli si riferisce ad uno o più luoghi determinati del *corpus*, dei quali, in forma esplicita, ma più spesso implicita, fornisce la propria interpretazione. La difficoltà di riconoscere immediatamente il passo al quale allude è determinata non di rado proprio dall'introduzione, da parte di Plutarco, di elementi interpretativi, che rischiano di modificarne notevolmente l'aspetto. Credo che sia del tutto condivisibile la conclusione di chi sostiene che in Plutarco non esista opera, almeno tra quelle filosofiche, che non sia piena di riferimenti, espliciti o impliciti, a passi determinati dei *Dialoghi* platonici e che quindi la comprensione stessa degli scritti filosofici plutarchei non possa prescindere dalla valutazione del carattere sostanzialmente "ermeneutico" degli stessi⁴.

Quanto appena detto non vale solamente per le opere "esegetiche" nel senso tecnico del termine, cioè per gli scritti dedicati programmaticamente all'interpretazione di uno o più passi platonici. Il confronto costante con il testo dei *Dialoghi* e il carattere esegetico di questo confronto si ritrovano anche in opere molto lontane dalla forma e dallo stile del commento. La sezione centrale di un trattato come il *De Iside et Osiride*, per fare un esempio, è interamente costruita intorno all'interpretazione di *Tim.* 47e5-53b5. Uno scritto quale il *De primo frigido*, anch'esso etichettabile formalmente come trattato, presuppone costantemente il testo di *Tim.* 53c4ss. e contiene inoltre rimandi impliciti ad altri passi di questo dialogo⁵. Non solo i trattati, più o meno sistematici, ma anche i dialoghi risultano costantemente intessuti di citazioni dirette ed indirette alle opere platoniche. Tutto ciò è perfettamente evidente in uno scritto come l'*Amatorius*, il quale intende programmaticamente rifarsi a modelli platonici. Ancora più interessante il caso del *De defectu oraculorum*, dove intere sezioni sembrano presupporre e interpretare il testo del *Timeo*⁶. Lo stesso *De E apud Delphos*,

³ Per saggiare quanto sia capillare la presenza di "citazioni" platoniche nelle opere plutarchee è sufficiente sfogliare l'indice di W.C. Helmbold - E.N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, London 1959.

⁴ Cfr. P.L. Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenica*, ANRW, II 36,7, 1994, 5027-5100, 5068ss.

⁵ Per fare un esempio: che lo "scetticismo" presente in quest'operetta vada compreso alla luce delle affermazioni del *Timeo* è stato dimostrato in modo convincente da P.L. Donini, *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino 1986, 203-26, spec. 210-2.

⁶ K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart 1964, 112 (originariamente in RE 21, 1951, coll. 636-962) arriva ad affermare che i capitoli 22-37 del *De defectu*, corrispondenti alle pagine 421E-31A, possono considerarsi "ein Stück Timaioskommentar". Per parte mia aggiungerei che anche *def. orac.* 47, 435Ess. richiama la forma di un commento in cui vengono combinati passi, relativi alla dottrina delle cause, tratti dal *Timeo* e dal *Fedone*. Su questo testo cfr. P.L. Donini,

almeno nella sua parte conclusiva, appare difficilmente comprensibile senza ipotizzare un riferimento alla sezione centrale del *Timeo*, di cui l'intervento di Ammonio, forse proprio attraverso il filtro di un commentario pitagorizzante, sembra fornire l'esegesi⁷.

Se dunque è senz'altro vero che un atteggiamento esegetico nei confronti dei *Dialoghi* platonici è rinvenibile in pressoché tutta la produzione filosofica di Plutarco, non è per questo meno vero che i documenti più adatti allo scopo di indagare procedure, tecniche e finalità dell'esegesi plutarchea, rimangono le opere programmaticamente consacrate all'interpretazione dei testi platonici.

Il catalogo di Lampria ci fornisce i titoli di poco meno di dieci opere dedicate a Platone o all'Accademia, alcune delle quali, sembra di poter dire, possedevano certamente carattere esegetico⁸. Di questi scritti solo due sono conservati, e precisamente il *De animae procreatione in Timaeo* (n. 65 Lampria), un trattato in cui viene commentata la sezione del *Timeo* dedicata alla genesi, alla struttura e alla divisione matematica dell'anima del mondo, e le *Platonicae quaestiones* (n. 136 Lampria), una raccolta di dieci problemi indipendenti, ciascuno dei quali collegato all'esegesi di uno o più passi platonici.

Le differenze formali, anche considerevoli, non impediscono di sottoporre i due scritti ad una trattazione comune, e questo non solo in virtù del carattere esegetico-testuale che li accomuna⁹. In effetti, si può affermare senza tema di

I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco, in *Plutarco e le scienze*, a cura di I. Gallo, Genova 1992, 99-120, 100-07.

⁷ Per l'ipotesi di una fonte neo-pitagorica del discorso di Ammonio cfr. J. Witthaker, *Ammonius on the Delphic E*, CQ 19, 1969, 185-92. Ho discusso questo ordine di problemi in F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995, 51-61.

⁸ Lo scritto contrassegnato dal numero 66 del catalogo Lampria (Περὶ τοῦ γεγονότος κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμου) era dedicato al tema della "nascita" del cosmo secondo Platone e molto probabilmente costituiva un commento a *Tim.* 28b6-7, formalmente simile al *De animae procreatione* in cui si commenta *Tim.* 35a1ss. Nello scritto sulla cosmogenesi Plutarco esponeva dettagliatamente la propria interpretazione letterale della famosa affermazione platonica secondo la quale il cosmo "è nato"; ai suoi occhi, infatti, l'origine del mondo andava intesa in senso "temporale" e non metaforico-didascalico, come credeva la maggior parte dei medioplatonici: cfr. M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Bd. 1 Leiden 1976, 38-45. Può essere interessante osservare che in *an. procr.* 4, 1013E ci si riferisce allo scritto sull'origine del mondo nel *Timeo* in termini di λόγος. Anche i titoli delle opere contrassegnate dai numeri 67 (sulla collocazione delle idee), 68 (sulla partecipazione della materia alle forme), 70 (sul *Teage*) e 185 (sulla materia) tradiscono un qualche riferimento diretto a passi dei dialoghi, in particolare del *Timeo*. Lo scritto sulla materia (περὶ ὕλης) aveva forse carattere zetetico, come sembra di poter ricavare da un'affermazione contenuta in *Procl. in Plat. Tim.* 1, 384,2-5 ed. Diehl = *Attic. Fr.* 24 Des Places. Sugli scritti esegetici plutarchei cf. anche H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, 13.1 Cambridge 1976, 2 nota a. Non va infine dimenticato l'accenno di *tranq. an.* 464E ed uno scritto περὶ τῶν ἐν Τιμαίῳ δεομένων ἐπιμελεστέρας ἐξηγήσεως, che Plutarco viene invitato a comporre, ma che probabilmente non ultimò mai.

⁹ Già Ziegler, *Plutarchos*, 67-8 li accomunava sotto l'etichetta di "opere filosofico-scientifiche". Si cfr. anche la classificazione esposta da P.L. Donini, *Plutarco e la rinascita del platonismo*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, a cura di G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza, vol. 1.3, Roma 1994, 35-60, 47ss.

smentita che il *De animae procreatione* e le *Platonicae quaestiones* costituiscono le due opere di Plutarco filosoficamente più impegnative e tecnicamente più ardue tra quelle giunte fino a noi¹⁰. Ma anche dal punto di vista formale, accanto alle differenze cui si è appena accennato, sussistono molti punti in comune: non si tratta solamente della natura esegetico-testuale dei due scritti, dell'utilizzo di un comune repertorio di procedure interpretative, dell'identica immagine, unitaria e sistematica, della filosofia platonica che entrambi mirano a costruire. Si tratta della constatazione che la stessa struttura formale delle due opere non sempre risulta chiaramente distinta: si pensi, per fare un esempio sul quale sarà il caso di tornare più avanti, al fatto che nel *De animae procreatione*, che è un trattato in forma di commentario, è talora presente l'uso dell'"aporia" testuale seguita dalla "soluzione", secondo un modello che è caratteristico appunto delle *quaestiones*. Si direbbe, dunque, che anche in questo caso si verifichi quella "Kreuzung der Gattungen" particolarmente diffusa negli scritti plutarchei e sulla quale ha recentemente richiamato l'attenzione Italo Gallo¹¹.

Per queste ragioni sembra perfettamente legittimo considerare i due scritti come se appartenessero ad un comune genere letterario, certamente esteso, comprendente appunto la letteratura filosofica di carattere esegetico. Si sarebbe tentati di dire che ὑπομνήματα e ζητήματα costituiscono due delle "specie" nelle quali si può suddividere, e si è storicamente suddivisa, la pratica dell'esegesi testuale applicata ai testi della tradizione¹². Da questo punto di vista, Plutarco rappresenta veramente un eccellente testimone di un'attività, quella dell'esegesi testuale, significativa, ma in questa fase decisiva del suo sviluppo, in larga misura sconosciuta.

2. Le ragioni dell'interpretazione: ἀσάφεια e ἀσυμφωνία in Platone

Prima di esaminare nel dettaglio la struttura formale dei due scritti esegetici plutarchei pervenutici, è opportuno spendere qualche parola sulle ragioni per le quali un lettore di Platone poteva ritenere necessario interpretare il testo dei *Dialoghi*. Naturalmente una valutazione d'insieme delle finalità dell'esegesi proposta da Plutarco sarà possibile solo al termine dell'esame circostanziato della struttura del *De animae procreatione* e delle *Platonicae quaestiones*, ma già fin d'ora si possono indicare in modo sommario i motivi che Plutarco sembra addurre per

¹⁰ Ad esse si potrebbe forse aggiungere il *De defectu oraculorum*, che per altro, come si è visto, presenta ampie sezioni direttamente dipendenti dal *Timeo*.

¹¹ Cfr. I. Gallo, *Forma letteraria nei Moralia di Plutarco: Aspetti e problemi*, ANRW, II, 34,4, 1998, 3511-40, 3520, con gli opportuni riferimenti bibliografici.

¹² Sui generi letterari connessi all'attività esegetica esercitata sui testi filosofici, resta fondamentale il quadro fornito da F. Romano, *La scuola filosofica e il commento*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, a cura di G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza, vol. 1,3 Roma 1994, 587-611. Si veda ora, più in generale, anche D. Manetti, *Commento ed enciclopedia*, in *I Greci*, a cura di S. Settis, 2,3 Torino 1998, 1199-1220, 1205ss.

giustificare l'esigenza di fornire l'esegesi del testo platonico. Le ragioni alle quali egli si richiama esplicitamente sono comuni a molti interpreti platonici contemporanei e dei secoli successivi, anzi possono considerarsi fra i motivi canonici cui gli antichi ricorsero per giustificare l'esegesi di un testo della tradizione.

La prima e fondamentale ragione consiste nell'assegnazione al testo interpretato di un certo grado di oscurità (ἁσάφεια). Nel caso delle opere filosofiche, una presunzione di questo genere appare relativamente diffusa e interessa in misura diversa pressoché tutti gli autori della tradizione, Platone ed Aristotele in testa. In verità, l'oscurità di un testo filosofico poteva essere di diversi tipi: spesso veniva considerata il prodotto di una scelta consapevole dell'autore, il quale, attraverso un linguaggio o un argomento particolarmente oscuri, operava una sorta di selezione del destinatario, allontanando il lettore meno portato o meno motivato¹³.

Generalmente l'opera di Platone era considerata il prototipo di un'oscurità di carattere oggettivo, determinata cioè dalla difficoltà delle dottrine presentate (διὰ τῶν θεωρημάτων), mentre ad Aristotele si attribuiva di solito un'oscurità di natura linguistica (διὰ τῶν φράσεων)¹⁴. Le nostre fonti sono per lo più concordi nel negare che l'oscurità platonica dipenda dal linguaggio¹⁵ e tendono ad individuare la causa nella complessità delle dottrine, oppure, ma le due cose sono collegate, in quella dell'oggetto trattato: è questo esattamente il caso del *Timeo*, la cui *obscuritas*, secondo Cicerone e Calcidio, risiede nei temi e non nel linguaggio¹⁶. Naturalmente la causa dell'oscurità di un testo poteva risiedere anche *a latere subjecti*, vale a dire nei limiti conoscitivi o intellettuali del lettore, come sembra sostenere a più riprese Galeno¹⁷. In qualunque modo si determinasse (per

¹³ Cfr. David, in *Porph. Isag.* 106,24 ed. Busse. In questo caso l'oscurità (di Platone e di Aristotele) viene giustificata in virtù dell'esigenza di stabilire una linea di demarcazione tra lettori legittimi e lettori illegittimi. Su questo ordine di problemi cfr. J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an Autor or a Text*, Leiden 1994, 23ss. 156ss. Sull'oscurità come scelta ermeneutica deliberata è fondamentale lo studio di M. Erler, *Ἐπιτηδεύειν ἁσάφειαν*, *CErc*, 21, 1991, 83-88.

¹⁴ Cfr. ancora David, in *Porph. Isag.* 195,20-28 ed. Busse. Su questo testo si vedano le considerazioni di J. Mansfeld, *Prolegomena...*, 151 n. 273.

¹⁵ Con la parziale eccezione di Galeno, nel quale tuttavia le difficoltà di natura linguistica dipendono, a loro volta, dalla peculiarità dell'oggetto trattato: cfr. F. Ferrari, *Galeno interprete del "Timeo"*, *MH* 55, 1998, 14-34, 18ss.

¹⁶ Cic. *fin.* 2, 15: *rerum obscuritas non verborum... qualis est in Timaeo Platonis*. Per Calc. in *Tim.* 317,12ss. ed Waszink, nel caso del *Timeo* l'oscurità non dipende né dal linguaggio, né dalla scarsa preparazione del lettore (*neque... instabilis orator nec audientes tardi*), ma sorge *ex natura rei de qua tractatus est*. È stato ipotizzato, molto probabilmente con fondamento, che l'idea ciceroniana secondo la quale la natura fisica, oggetto del discorso contenuto nel *Timeo*, costituisce un tema oscuro (*naturae obscuritas*) e resistente alla comprensione dell'uomo, abbia radici nello scetticismo accademico: cf. W. Burkert, *Cicero als Platoniker und Skeptiker*, *Gymnasium* 72, 1965, 175-200, 193. Anche se la fonte primaria di questa posizione va naturalmente rintracciata in *Tim.* 29b3ss.

¹⁷ Gal. *comp. Tim.* 1,17ss ed. Kraus-Walzer e soprattutto in *Hipp. de fract.* 18,2 319,7ss ed. Kuhn. Su quest'ultimo testo cfr. J. Mansfeld, *Prolegomena...*, 150ss.; in generale sul senso dell'esegesi

scelta consapevole dell'autore, o per limiti soggettivi del lettore) e qualsiasi forma assumesse (linguistica o contenutistica), la presunta ἀσάφεια rappresentava la causa principale che induceva un interprete a commentare un testo della tradizione¹⁸.

Rispetto al quadro di riferimento appena delineato, la posizione di Plutarco presenta qualche elemento di originalità, soprattutto in relazione all'attribuzione a Platone di un'*obscuritas* prodotta anche attraverso il ricorso a mezzi linguistici e stilistici. In verità, i testi in nostro possesso non contengono una vera e propria discussione metodologica consacrata alle cause dell'oscurità dei *Dialoghi*; tuttavia in più di un'occasione Plutarco allude al carattere enigmatico che questi ultimi talora presentano e sembra decisamente orientato ad attribuire a Platone l'intento di celare in qualche modo il nucleo del proprio pensiero. Secondo Plutarco, ad esempio, l'autore dei *Dialoghi* avrebbe per lungo tempo coperto e nascosto (ἐπηλυγάζομενος καὶ παρακαλυπτόμενος) attraverso il ricorso a modelli espressivi enigmatici e simbolici (δι' αἰνιγμῶν... συμβολικῶς) l'essenza della propria cosmologia, riservandosi finalmente di esporla in modo chiaro e diretto solo nelle *Leggi*¹⁹.

Anche nello scritto dedicato alla scomparsa degli oracoli, uno dei personaggi che prendono parte al dialogo ascrive a Platone la volontà di presentare per prudenza (μετ' εὐλαβείας) una certa dottrina in forma enigmatica (ὑπόνοιον ἐμβάλων αἰνιγματώδη)²⁰. In tutti questi casi, il compito dell'interprete dovrebbe essere quello di "sciogliere" l'enigmaticità del dettato del testo platonico e presentare la dottrina del maestro nella sua versione più chiara e canonica.

galenica di Ippocrate si veda D. Manetti - A. Roselli, *Galeno commentatore di Ippocrate*, ANRW, II, 37,2, 1994, 1529-1635, 1557ss.

¹⁸ Sulla relazione tra *obscuritas* e commento nel caso dei testi filosofici si vedano le considerazioni metodologiche di J. Barnes, *Metacommentary*, OSAPh 12, 1992, 267-81, 267-74.

¹⁹ Plut. *Is et Os*, 48, 370E-F. Plutarco intende dimostrare che il dualismo onto-cosmologico di cui egli stesso è sostenitore si può ritrovare anche in tutti i principali pensatori della tradizione filosofica, Aristotele e Platone compresi. Nel caso di quest'ultimo, tale dualismo trovò espressione esplicita solo nel X libro delle *Leggi* con la nota teoria delle due anime (*leg.* 10, 896c5ss.), ma è rintracciabile anche negli scritti precedenti, celato dietro a formulazioni diverse: nel *Sofista*, ad esempio, il principio positivo assume la denominazione di "identico", mentre quello negativo viene definito "diverso". Sul senso della costruzione storiografica di Plutarco e in particolare sulla sua probabile fonte in Eudoro, cfr. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden 1992, 278-90 con discussione in P.L. Donini, *Plutarco e i metodi dell'esegesi filosofica*, in *I "Moralia" di Plutarco tra Filologia e Filosofia*, a cura di I. Gallo, Napoli 1992, 79-96, 84ss.

²⁰ Cfr. *def. orac.* 21, 420F dove il locutore è lo spartano Cleombroto: si veda il commento *ad locum* di A. Rescigno, Plutarco: *L'eclissi degli oracoli*, Napoli 1995, 341ss. Un'allusione ad un atteggiamento enigmatico da parte di Platone si trova anche in *quaest. conv.* 8,2, 719A; Πλάτων... αἰνιττόμενος λέληθεν. D'altra parte, il lettore degli stessi dialoghi platonici si trova spesso di fronte a personaggi che dichiarano (o sono accusati) di volere nascondere sotto enigmi il nucleo del loro pensiero: su quest'ultimo ordine di problemi si veda T.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, tr. it. Milano 1988, 45-51.

Sulla base dei documenti in nostro possesso, sembra dunque di poter dire che per Plutarco l'oscurità del testo platonico, laddove essa sia effettivamente presente, è il prodotto di una scelta consapevole da parte dell'autore ed è spesso determinata dalla particolare forma in cui vengono celate le dottrine che si vogliono tenere nascoste.

Per evitare l'insorgere di fraintendimenti, va in ogni caso chiarito che anche nella scelta di attribuire a Platone una certa enigmaticità intenzionale, Plutarco conserva un atteggiamento sostanzialmente laico, lontano dagli eccessi dei tardi interpreti neoplatonici, per i quali l'oscurità intenzionale costituisce l'essenza dei dialoghi e fornisce l'accesso privilegiato al carattere misterico della filosofia platonica²¹.

Nonostante la rilevanza che indubbiamente riveste, la presunta ὁσάφεια di Platone non rappresenta forse, almeno stando alle dichiarazioni esplicite, la ragione principale che ha indotto Plutarco a commentare e spiegare il testo dei dialoghi. Esiste in verità un altro motivo che poteva giustificare in un interprete antico l'assunzione del compito di fornire l'esegesi di un testo della tradizione. Si tratta dell'impegno a difendere l'autore interpretato dall'accusa di contraddizione interna, vale a dire, per usare la terminologia in uso nelle scuole, di ὁσυμφωνία (latino: *inconstantia*)²². Nel caso di Platone questa accusa è ampiamente attestata dalle nostre fonti e il compito di rintuzzarla dovette rappresentare un denominatore comune tra gli interpreti platonici dell'epoca imperiale²³. Da questo punto di vista, Plutarco non fa davvero eccezione: anzi, come vedremo più avanti, nei suoi testi si possono trovare esempi paradigmatici di come un interprete poteva difendere Platone dall'accusa di avere formulato tesi contraddittorie. Si pensi, per citare il caso forse più noto, ad *an. procr.* 8. 1016A ss. in cui Plutarco propone una soluzione (λύσις) in grado di salvare Platone dall'ac-

²¹ I documenti plutarchei sopra citati dovrebbero costituire la prima esplicita testimonianza dell'attribuzione a Platone di una enigmaticità intenzionale. Vale senz'altro la pena di osservare che un commentatore aristotelico di poco posteriore a Plutarco, come Alessandro di Afrodisia, pur accusando Aristotele di una certa oscurità, per lo più di carattere linguistico, non si azzarda ad ascrivere all'autore commentato la scelta deliberata di esprimersi in modo oscuro: cfr. P.L. Donini, *Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica*, in *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, a cura di C. Moreschini, Napoli 1995, 107-129, 116 n. 22.

²² Nella formulazione canonica in Arist. *poet.* 25, 1461b15ss si parla di τὰ δ' ὁπεναντίας εἰρημένα. Cfr. il commento *ad locum* di A. Gudeman, Aristoteles: *Poetik*, Berlin-Leipzig 1934, 440ss.

²³ Il caso emblematico si incontra in Cic. *ND* 1, 30 dove l'epicureo Velleio muove a Platone l'accusa di *inconstantia* (*de Platonis inconstantia longum est dicere*), in quanto quest'ultimo avrebbe affermato da una parte che non è possibile mostrare l'essenza di Dio (*Tim.* 28c4-5), e dall'altra che questa non può neppure venire ricercata (*leg.* 7 821a2 ss.). Sulla *Platonis inconstantia* si veda quanto dicono H. Dörrie, *Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus*, ora in Id., *Platonica Minora*, München 1976, 154-65, 159 e soprattutto M. Erler, "Philologia Medicans". *La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola*, in *Epicureismo greco e romano*, a cura di G. Giannantoni - M. Gigante, Napoli 1993, vol. 2: 513-26, 520.

cusa di ἀσυμφωνία καὶ διαφορὰ πρὸς ἑαυτὸν per avere dichiarato a proposito della stessa natura, vale a dire l'anima, che è "ingenerata" (*Phaedr.* 245c5-46a2) e "generata" (*Tim.* 34b10-35a1).

L'*obscuritas* e l'*inconstantia* presenti nei dialoghi sembrano, dunque, rappresentare le ragioni dichiarate che inducono un interprete come Plutarco ad affrontare l'esegesi testuale di parti del *corpus* platonico. Esiste tuttavia un motivo, al quale si deve probabilmente addebitare l'intero sforzo ermeneutico del nostro autore, così come quello di molti interpreti a lui contemporanei o posteriori. Si tratta dell'intento di accreditare, attraverso il ricorso ai *Dialoghi*, la correttezza e la genuinità del proprio platonismo. È chiaro, infatti, che dal punto di vista di un platonico antico, l'argomento decisivo in favore della verità di una certa tesi filosofica sarà sempre rappresentato dalla dimostrazione che questa tesi è stata sostenuta da Platone. E che anche Plutarco si muova all'interno di un contesto ermeneutico di questo tipo, è provato da alcune considerazioni metodologiche contenute nello scritto sulla generazione dell'anima. Egli si ripromette prima di tutto di esporre la propria personale posizione sulla materia oggetto del trattato (πρῶτον οὖν ἦν ἔχω περὶ τούτων διόνοιαν ἐκθήσομαι), e di giustificarne l'eccentricità (παράδοξον) nei confronti delle concezioni presentate da altri Platonici: quindi si propone il compito di applicare la sua interpretazione ai testi di Platone, tentando di adattare esegesi e dimostrazione (ἔπειτα ταῖς λέξεσιν ἐπ'αὐτῷ συνοικεῖων ἅμα τὴν ἐξηγήσιν καὶ τὴν ἀπόδειξιν)²⁴. E in effetti la sequenza della prima parte del trattato sembra riprodurre abbastanza fedelmente questo programma, con l'esposizione della personale concezione di Plutarco, la critica alle concezioni di Senocrate e Crantore, l'applicazione della propria διόνοια ai testi platonici e la soluzione delle difficoltà esegetiche che questi possono presentare²⁵.

Come si vede, il richiamo a Platone ha una valenza straordinaria e costituisce davvero l'argomento decisivo in favore della verità delle posizioni personali plutarchee. In un simile contesto, l'esegesi testuale — sia essa esplicita come avviene nelle due opere di cui si tratta in questa sede, oppure implicita come nel caso di molte altre opere di argomento filosofico, — assume un rilievo eccezionale e finisce per diventare lo strumento privilegiato del confronto filosofico.

²⁴ Plut. *an. procr.* 5, 1014A. Seguo la costruzione sintattica proposta da H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, 179 n. g., diversa da quella di P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, avec une traduction du traité "De la Genèse de l'Ame dans le *Timée*" (1^{re} partie), Neuchâtel 1938, 17. Ma cf. ora Plutarco, *La generazione dell'anima nel 'Timeo'*, a cura di F. Ferrari – L. Beldi, Napoli 2002, p. 240 n. 55.

²⁵ Cfr. J.P. Hershbell, *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: An Analysis of Structure and Content*, ANRW, II, 36,1, 1987, 234-47, 241. M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 212, rileva giustamente che il fine che Plutarco si propone nel *De animae procreatione* non è quello di fornire un'esegesi obiettiva e filologicamente ineccepibile del testo platonico, bensì di dare "eine zusammenfassende Darstellung der eigenen Seelenlehre auf der Grundlage des Timaiostextes".

3. Il *De animae procreatione* in Timaeo e la tradizione degli ὑπομνήματα

Prima di esaminare nel dettaglio le procedure ermeneutiche di cui Plutarco si serve nel suo lavoro esegetico, è opportuno fornire una breve descrizione della struttura formale dei due scritti di interpretazione testuale pervenutici.

Il *De animae procreatione* in Timaeo, sebbene si presenti esteriormente come una lettera che l'autore indirizza ai figli Autobulo e Plutarco (I, 1012B), appartiene senz'altro al genere dei commentari (ὑπομνήματα), o meglio costituisce un trattato (ἀναγραφή) (1012B) in cui viene commentata la sezione del *Timeo* consacrata alla struttura dell'anima del mondo²⁶. Plutarco dichiara esplicitamente di volere raccogliere in un'unica opera le molte osservazioni da lui fatte interpretando l'opinione di Platone relativa all'anima (1012B) e spiega che un tale scritto si rende necessario anche per giustificare l'eccentricità della sua personale posizione nei confronti di quella della maggior parte dei Platonici. Il fatto poi che Plutarco dichiari di essersi occupato di questo ordine di problemi sia in forma scritta che orale (τὰ πολλάκις εἰρημένα καὶ γεγραμμένα), dovrebbe collocare senz'altro lo scritto nell'ambito dell'attività scolastica di commento ai testi della tradizione, anche se, come avremo modo di spiegare nel paragrafo 6, ciò non significa automaticamente che tale attività prendesse le mosse e si esaurisse nella scuola.

Dal punto di vista formale il trattato presenta due parti distinte, ciascuna delle quali si apre con la citazione della sezione del testo del *Timeo* di cui ci si appresta a fornire l'esegesi²⁷. La prima parte dello scritto plutarco che si estende per i capitoli 1-28 (1012B-1027A) affronta il commento di *Tim.* 35a1-b4 in cui è esposta la costituzione ontologica dell'anima, mentre la seconda parte, comprendente i capitoli 29-33 (1027A-1030C), interpreta il passo di *Tim.* 35b4-36b5 nel quale è contenuta la divisione numerica²⁸.

È stato giustamente osservato che quest'opera condivide con altri scritti simili le ambiguità del genere letterario al quale appartiene: essa può ricordare una monografia, ma ruota continuamente intorno al dettato del passo platonico di cui intende fornire l'esegesi²⁹. Se è vero che inizialmente al commentario

²⁶ Sul genere letterario al quale l'opera appartiene cfr. le osservazioni di K. Ziegler, 108-09 e J.P. Hershbelle, 238-39. In questo contesto, il termine ἀναγραφή può incorporare anche il senso di "presentazione in pubblico" ("setting out in public": cfr. LSJ), "esposizione". Lo scritto viene solitamente datato poco dopo il 90 d.C., periodo in cui i figli di Plutarco potevano essere in grado di leggerlo e comprenderlo: cfr. H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, 133-34, C.P. Jones, *Towards a Chronology of Plutarch's Works*, JHS 56, 1966, 61-74, 66 e ancora J.P. Hershbelle, 237ss.

²⁷ Non si può escludere che il verbo προεκτίθημι (1012B e 1027B) fosse esattamente il termine tecnico per indicare la citazione del brano intorno al quale doveva vertere l'esegesi.

²⁸ La numerazione dei capitoli che si trova nelle nostre edizioni crea difficoltà al lettore, in quanto essa è rimasta quella tradizionale dei manoscritti, i quali contengono uno spostamento dei capitoli 21-30 (1011E-1027F) immediatamente dopo il capitolo 10. Anche una volta che questo spostamento fu individuato ad opera di A.D. Maurommates, si conservò la numerazione tradizionale dei capitoli e delle pagine Stephanus: cfr. Hershbelle, 238 n. 23 e 243.

²⁹ Cfr. D. Manetti, 1207: "... è una monografia, anche se costituita dalla citazione di due passi contigui di Platone seguiti dall'esegesi".

spettava il compito di spiegare la λέξις di un autore, mentre il trattato si assumeva l'impegno di ricostruirne la γνώμη³⁰, si può affermare che in questo scritto confluiscono entrambi questi motivi. In un certo senso, infatti, l'opera può considerarsi una monografia περὶ ψυχῆς, costruita tuttavia intorno all'esegesi del passo del *Timeo* dedicato all'anima del mondo. Si è visto, d'altra parte, quanto forte fosse in questo scritto l'esigenza di armonizzare la presentazione della concezione personale di Plutarco (che poi è identica a quella di Platone) e il dettato del testo platonico.

È certamente vero che nell'ὑπόμνημα-ἀναγραφὴ di Plutarco il motivo espositivo risulta preponderante nei confronti di quello strettamente interpretativo, e che in generale l'approccio cosiddetto κατὰ πράγματα ha il sopravvento rispetto a quello κατὰ λέξιν, ma non si può negare che tracce di esegesi κατὰ λέξιν (o κατὰ ὀνόματα) siano qua e là presenti, anche se forse non ha molto senso pretendere di trovare in Plutarco un'esegesi linguistica priva di risvolti contenutistici. Si pensi, ad esempio, alla discussione contenuta nel capitolo 21 (1022E ss.), dove Plutarco distingue chiaramente i due sensi del sintagma ἀμέριστος οὐσία che ricorre in *Tim.* 35a1-2: quello fisico-elementare in base al quale l'indivisibile rappresenta la parte minima (τὰ ἐλάχιστα) dei corpi, e quello logico-ontologico che definisce l'indivisibile in termini di semplicità, impassibilità, purezza e uniformità, per spiegare che questo secondo è naturalmente il significato nel quale l'espressione viene utilizzata da Platone³¹. Come si vede, in questo caso Plutarco opera una distinzione dei significati possibili di un determinato termine, per poi indicare il senso in cui ricorre nel passo in esame, applicando un metodo che doveva essere piuttosto diffuso nella pratica filologica dell'esegesi dei testi della tradizione³².

Si è detto che il fine principale che Plutarco persegue in questo scritto consiste nel dimostrare la sostanziale identità tra la propria personale concezione e la dottrina contenuta nei *Dialoghi* di Platone. Un programma di questo tipo viene realizzato anche attraverso un costante confronto con le interpretazioni dei predecessori, delle quali egli non manca di mostrare l'infondatezza. Il caso emblematico si incontra all'inizio del trattato, dove la citazione del testo del

³⁰ Cfr. ancora D. Manetti, *ibidem* 1210. Nei commenti neoplatonici, tuttavia, λέξις e θεωρία coesistono, sebbene rappresentino due momenti chiaramente distinti: cfr. I. Hadot, *Le commentaire philosophique continu dans l'antiquité*, *AntTard* 5, 1997, 169-76, 170. Tracce relative alla distinzione tra esegesi κατὰ ὀνόματα (κατὰ λέξιν) ed esegesi κατὰ πράγματα si incontrano anche in Gal. in *Plat. Tim.* 10,31-35 ed. Schröder: cfr. F. Ferrari, *Galeno interprete...*, 27-28. Fondamentali le osservazioni di M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3, 169 e 254.

³¹ Interpretazione di questo passo in F. Ferrari, *Dio, idee...*, 209-10 e Ch. Schoppe, *Plutarch's Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster-Hamburg 1994, 46.

³² Il caso più noto di interpretazione κατὰ λέξιν è certamente quello che si incontra in Calveno Tauro, *apud Ioh. Phil. aet. mundi*, 145, 1-147,25 ed. Rabe (= Taur. Test. 22B ed. Lakmann), in cui vengono esaminati i sensi possibili dell'aggettivo verbale γενητός, direttamente collegato al testo di *Tim.* 28b7. Fondamentali le osservazioni in proposito di M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios...*, vol. 1. 105ss.

Timeo è fatta seguire dalla presentazione delle tesi di Senocrate e Crantore (*an. procr.* 2, 1012E-13A), di cui Plutarco critica la comune convinzione che l'anima del mondo e il cosmo siano eterni e che Platone abbia simulato la loro origine nel tempo per ragioni didattiche; inoltre, egli argomenta contro l'intrinseca sostenibilità di ciascuna di queste posizioni, mettendone in luce la non congruità in rapporto al complesso della concezione platonica (3, 1013A-D). In effetti, anche il costante rapporto con le interpretazioni fornite dai predecessori doveva costituire uno dei comuni denominatori dei commentari ai testi della tradizione. Nel caso di Plutarco, poi, l'intera seconda parte dello scritto sembra costruita su temi e motivi direttamente ricavati dalla precedente tradizione esegetica, mentre gli elementi di originalità sono davvero minimi, tanto che l'interesse di questa sezione è prima di tutto di natura dossografica³³.

Nel paragrafo 1 del presente contributo, si era osservato che anche negli scritti esegetici è riscontrabile il fenomeno dell'incrocio tra generi letterari, motivo stilistico oramai consolidato nella letteratura dell'epoca. Da questo punto di vista il *De animae procreatione* costituisce un caso piuttosto interessante, dal momento che al suo interno convergono spesso metodi e stili derivati da altri generi. L'esempio più evidente viene probabilmente fornito dal capitolo 8, la cui costruzione sembra riflettere lo schema tipico del genere dell'*ἀπορία καὶ λύσις*.

Come si ricorderà, una delle ragioni dichiarate per le quali si forniva l'esegesi dei testi platonici era costituita dall'esigenza di rintuzzare l'accusa di contraddittorietà (*ἄσυμφωνία* = *inconstantia*), da più parti rivolta a Platone. In questo caso, l'*ἄσυμφωνία καὶ διαφορὰ πρὸς ἑαυτὸν* si riferisce alle affermazioni relative all'anima, definita "ingenerata" in *Phaedr.* 245c5-246a2 e "generata" in *Tim.* 34b10-35a1 (*an. procr.* 8, 1016A ss.). La "soluzione" (*λύσις*) proposta da Plutarco consiste nel riferire le affermazioni platoniche a soggetti metafisici diversi: quella contenuta nel *Fedro* all'anima precosmica disordinata, la quale è eterna e dotata di movimento, quella del *Timeo* all'anima del mondo, che è generata in quanto "costruita" nel tempo dal demiurgo (*an. procr.* 9, 1016C ss.)³⁴.

Formalmente identica è la soluzione che egli propone per l'incongruenza relativa al corpo che, esattamente come l'anima, presenta un aspetto precosmico ed eterno ed uno cosmico e generato. È forse il caso di anticipare che il metodo di soluzione adottato da Plutarco costituisce l'applicazione dell'indicazione formulata da Aristotele, il quale di fronte all'*aporia* rappresentata da affermazioni contraddittorie (*τὰ ὑπεναντίως εἰρημένα*), suggeriva di esaminare se veramente esse affermano "la stessa cosa a proposito del medesimo oggetto e nel medesimo modo (*εἰ τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως*)" (*poet.* 25, 1061b15-18).

³³ Così P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir...*, 10, il quale sottolinea come gli elementi originali siano tutti concentrati nella prima parte dello scritto. Sulla rilevanza dossografica del *De animae procreatione* cfr. J.P. Hershbelt, 238ss.

³⁴ Sulla dottrina plutarchea dell'anima cfr. l'eccellente quadro di W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983, 12ss.

Altrettanto interessante risulta la presenza nella seconda parte dello scritto di richiami alla tipica terminologia legata allo schema ἀπορία (ζήτημα) - λύσις. In questo caso non si tratta semplicemente di rintuzzare un'accusa mossa a Platone fornendo soluzione ad un'aporia, bensì di rispondere ad una serie di *quaestiones* ricavate dalla lettura del passo oggetto di commento. Si può probabilmente affermare che l'intera sezione sembra costruita intorno all'esigenza di rispondere a tre problemi di esegesi del testo del *Timeo*. Dopo avere riportato il passo relativo alla divisione numerica dell'anima cosmica, Plutarco stabilisce immediatamente le questioni alle quali il commento intende fornire soluzione: ἐν τούτοις ζητεῖται πρῶτον περὶ τῆς ποσότητος τῶν ἀριθμῶν, δεύτερον περὶ τῆς τάξεως, τρίτον περὶ τῆς δυνάμεως (*an. procr.* 29, 1027C). L'andamento della sezione riproduce esattamente il programma delineato: i capitoli 30 e 12-19 discutono la quantità e le caratteristiche dei numeri che intervengono nella *divisio animae*, nel capitolo 20 viene affrontata la questione relativa alla loro disposizione, se cioè essi debbano essere collocati lungo un'unica linea retta, come credeva Teodoro di Soli, oppure disposti in una figura a forma di Lambda, come reputavano Crantore e Clearco e come crede opportuno Plutarco stesso; infine i capitoli 31-33 discutono il problema della funzione rivestita da questi numeri³⁵.

L'esame del testo plutarco, nel quale sono contenuti numerosi rimandi ad autori che si erano precedentemente occupati di questi problemi, e il confronto con alcuni documenti paralleli³⁶, dimostrano senza ombra di dubbio che le tre

³⁵ Per una discussione approfondita della struttura "per problemi" di questa sezione dello scritto plutarco e per un'analisi di questa procedura esegetica nella letteratura filosofica rimando a F. Ferrari, *I commentari specialistici alle sezioni matematiche del "Timeo"*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci, Roma 2000, 169-224, 204ss.

³⁶ Particolarmente discussa fu la questione relativa alla *dispositio* dei numeri: stando a Plutarco, se ne occuparono già Crantore, Clearco e Teodoro (*Plut. an. procr.* 29, 1027D e 20, 1022C-28A). Ma anche Adrasto di Afrodizia, autore di un commento alle parti matematiche (armonico-musicali e astronomiche) del *Timeo*, affrontò il tema della disposizione grafica dei numeri, proponendo una figura a forma di Lambda costituita da tre triangoli inscatolati l'uno dentro l'altro: Adrast. *apud* Procl. in *Tim.* 2, 170,26-171,4, 187,17-26, 192,24-26 ed. Diehl.

In *Calc. in Tim.* 83,20-27 ed. Waszink, da Adrasto dipendente, si trova uno schema di *quaestiones* che ricorda quello plutarco: *Quaeritur hoc loco primo quidem, cur in tantum produxerit divisionem, ut septem constitueret limites, terna autem in utrisque lateribus intervalla tam in eo, quod ex duplicibus et paribus numeris est ordinatum, quam in eo, quod ex triplicibus et imparibus, deinde, quos oporteat numeros imponere partibus, si enim primam partem singularitatem semper posuerimus et deinceps ceteras secundum descriptionem, inter singularitatem hos numeros duos alios, qui compleant universam intervallorum continuationem, sicut iubet fieri, minime inveniemus, tertio qualis debeat esse forma descriptionis*. Il terzo problema evocato da Calcidio (e dalla sua fonte Adrasto) è identico al secondo (περὶ τάξεως) di Plutarco; la seconda *quaestio* di Calcidio si riferisce alla determinazione dei valori numerici da inserire negli intervalli prodotti dalla prima divisione: si tratta per la precisione di inserire, sulla base dell'indicazione fornita in *Tim.* 35c2-36b5, i due medi, l'aritmetico e l'armonico. Plutarco aveva affrontato questo problema all'interno della discussione in cui rispondeva alla *quaestio* relativa alla quantità dei numeri. Inoltre, il secondo problema formulato da Calcidio contiene

quaestiones sollevate da Plutarco possedevano ai suoi tempi un carattere “scolastico” e appartenevano alla “topica” dell’esegesi del testo della *divisio animae*. Anche in questo caso, come si vede, siamo di fronte ad una *Gattungsmischung* che interessa proprio le opere consacrate all’esegesi testuale. D’altra parte, nell’utilizzo relativamente sistematico di uno schema “κατὰ ζητήματα” all’interno di un commentario, Plutarco anticipa una prassi destinata a consolidarsi nei tardi commentatori neoplatonici, dove le *quaestiones* testuali scandiscono lo sviluppo del commento al testo di partenza³⁷.

In verità, la diffusione del metodo esegetico fondato sulle *quaestiones* testuali andrebbe esaminato sullo sfondo delle ricerche condotte negli ultimi anni soprattutto da Jaap Mansfeld, relative al significato delle *quaestiones* teoretiche nell’ambito delle opere dossografiche dedicate ai cosiddetti *placita philosophorum*³⁸. Sulla base delle considerazioni svolte in questa sede, sembra di poter dire che accanto alle questioni teoretiche, di matrice aristotelico-teofrastea, si svilupparono anche questioni di natura testuale, le quali andarono a formare il repertorio di riferimento fondamentale dei commentari medio e neoplatonici.

Il fatto che il *De animae procreatione* non si presenti nella forma di un commentario continuo, non riproduca cioè la classica struttura del *fortlaufender Kommentar*, nel quale il testo di partenza viene seguito lemma dopo lemma, può indurre a ritenere che esso non appartenga al genere letterario degli ὑπομνήματα, ma rappresenti piuttosto una monografia tematica. Va tuttavia osservato che esso conserva per tutto il suo sviluppo il carattere essenziale di un ὑπόμνημα, vale a dire la natura di scrittura dipendente da un altro testo scritto: si tratta precisamente del motivo che distingue l’ὑπόμνημα da un σύγγραμμα o da una πραγματεία³⁹.

l’importante questione consistente nel determinare il coefficiente in grado di aumentare a sufficienza gli intervalli tra i numeri in modo tale da costruire il sistema ricorrendo solo ad interi; anche questo problema viene affrontato da Plutarco nell’ambito della risposta al primo *zêtēma* (*an. procr.* 16, 1020Bss.). A differenza di Adrasto, il quale moltiplicò tutti i termini della scala per 384, Plutarco propone di collocare al vertice del sistema il coefficiente 192 (*an. procr.* 16, 1020D). Infine, il primo *zêtēma* di Calcidio, relativo ai primi sette numeri della *divisio animae*, è identico al primo problema affrontato da Plutarco. Sui caratteri generali del *Commento al Timeo* dovuto ad Adrasto cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. 2: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin-New York 1984, 296-313. Sulla dipendenza (forse sovradimensionata) della sezione dedicata alla *divisio animae* del *Commento al Timeo* di Calcidio dall’opera di esegesi alle parti matematiche del *Timeo* dovuta ad Adrasto, cfr. J.H. Waszink, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, Leiden 1964, 1-30.

³⁷ Cfr. H. Dörrie, *Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios*, in Id., *Platonica Minora*, 406-19, 411, il quale invita a riflettere sul fatto che “ein Kommentar üblicherweise eine Serie von Ζητήματα zum untersuchten Text umfasst”. Anche il commentario di Arpocrasione doveva essere articolato nella forma κατὰ λύσεις: cfr. J. Dillon, *Harpocration’s Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary*, Calif. Stud. in Class. Antiquity 4, 1971, 125-46, ora in Id., *The Golden Chain*.

³⁸ Cfr. l’epocale studio di J. Mansfeld, *Doxography and Dialectic. The “Sitz im Leben” of the Placita*, ANRW II,36,4, 1990, 3056-3229.

³⁹ Cfr. F. Romano, *La scuola filosofica...*, 599. Senza dimenticare, in ogni caso, che anche il *De animae*, almeno dal punto di vista della macrostruttura, presenta una divisione κατὰ λήμματα.

C'è un ultimo aspetto al quale è forse il caso di accennare a proposito di questo scritto. Si tratta di un motivo strettamente collegato al tema, appena richiamato, del genere letterario di appartenenza. Plutarco non sottolinea mai il carattere formalmente innovativo del suo scritto; il che induce a ritenere che il *De animae procreatione* non si discostasse, almeno dal punto di vista formale, dalle opere precedenti dedicate al *Timeo*, intorno a cui proprio lo scritto plutarco ci offre interessanti informazioni. Se consideriamo, inoltre, che il primo e unico commentario continuo a noi noto risalente a questo periodo è quello anonimo al *Teeteto*, databile tra la fine del I sec. a.C. e l'inizio del II d.C.⁴⁰, siamo portati a concludere che il genere letterario dello scritto plutarco, una monografia tematica costituita dal commento ad un brano platonico, fosse esattamente il tipo di opera attraverso la quale i Platonici erano abituati a interpretare i testi del maestro. Un'opera simile a quella che Eudoro, la fonte più importante del *De animae procreatione*, compose poco più di un secolo prima proprio sul *Timeo*, ma forse addirittura simile all'opera del "primo esegeta" di Platone, vale a dire quel Crantore di Soli al quale la tradizione assegna un posto di primo piano nella storia dell'interpretazione dei *Dialoghi*⁴¹.

Insomma, l'ἀνοργαφή περὶ τῆς ψυχῆς di Plutarco sembra perfettamente integrata nella ormai secolare pratica dell'esegesi dei *Dialoghi*, e nonostante le apparenze, non dovrebbe discostarsi dalla forma dello *Spezialkommentar*, nel quale veniva selezionata e commentata una sezione di un dialogo platonico sulla base del principio dell'unità tematica.

4. *Le Platonicae quaestiones e gli ζητήματα testuali*

Anche le *Platonicae quaestiones* dovrebbero appartenere ad un genere letterario relativamente consolidato ai tempi del nostro autore. In effetti, la pratica di lettura dei testi della tradizione portò quasi subito alla stesura di προβλήματα

⁴⁰ Cfr. Anon. in *Theaet.* ed. Bastianini-Sedley in: *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, 3: *I Commentari*, Firenze 1995, 227-562. Bastianini e Sedley tendono a retrodatare lo scritto alla fine del I sec. a.C.: cfr. 254-56. Va poi aggiunto che quest'opera può essere considerata alla stregua di un commentario continuo solo "per analogia", dal momento che nella parte pervenutaci non è riportata in forma lemmatica tutta la sezione di testo interessata, bensì solo gli interventi di Socrate, giudicati evidentemente dal commentatore come espressione del punto di vista filosofico di Platone.

⁴¹ Procl. in *Tim.* 1, 75,30-76,2: ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητής. A differenza di quanto pensa D. Sedley, *Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition*, in *Philosophia Togata 2: Plato and Aristotle at Rome*, ed. J. Barnes - M. Griffin, Oxford 1997, 110-29, 114, non credo che lo scritto di Crantore possa essere assimilato ad un "running commentary"; penso piuttosto che esso rappresentasse una sorta di "Spezialkommentar", non dissimile da quello plutarco: cfr. M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3, 166 e 210. In generale sulle prime interpretazioni del *Timeo* si può ora vedere M. Isnardi Parente, *Per la storia filosofica dell'Accademia platonica antica*, in *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, eds. W. Burkert - L. Gemelli Marciano - E. Matelli - L. Orelli, Göttingen 1998, 146-67, 151ss.

(ζητήματα, ἀπορίαι) cui l'interprete tentava di fornire una soluzione. Questo vale prima di tutto per i poemi omerici e più in generale per i testi poetici, che presentano oggettive difficoltà di comprensione. Il capitolo 25 della *Poetica* di Aristotele costituisce da questo punto di vista il documento fondamentale dell'approccio filologico fondato sullo schema "πρόβλημα-λύσις" (cfr. *poet.* 25, 1060b6). Lo sviluppo sistematico di questo metodo di lavoro in ambiente alessandrino, condusse alla stesura di veri e propri *corpora* di problemi e soluzioni relativi ai poemi omerici⁴². Ma è perfettamente naturale che, una volta che la pratica della lettura e del commento testuale cominciò ad estendersi alle opere filosofiche, schemi di questo tipo venissero applicati anche a queste ultime. Lo scritto di Plutarco doveva, dunque, inserirsi in una tradizione abbastanza antica, a noi purtroppo destinata a rimanere sconosciuta.

Come detto, le *Platonicae quaestiones* sono una raccolta di dieci problemi di natura testuale ricavati dai *Dialoghi* platonici. Talora la questione sorge dalle difficoltà implicate in un singolo passo, di cui Plutarco cerca di fornire l'esegesi corretta: è questo il caso, ad esempio, della *quaestio* 2 dedicata all'interpretazione del luogo del *Timeo* in cui Dio viene definito "artefice e padre"⁴³. Altre volte lo *zètēma* sorge dall'apparente contraddizione tra il dettato di un passo e quello di un altro: nella 4^a *quaestio*, ad esempio, Plutarco confronta l'affermazione di *Tim.* 34b10-35a1, secondo cui l'anima è più vecchia del corpo ed è causa e principio della generazione di quest'ultimo, con *Tim.* 30b3-5, dove si sosterebbe che l'anima non esiste senza il corpo. Si tratta di un tipico caso di *inconstantia*, una delle accuse più frequentemente mosse dagli avversari (soprattutto Epicurei) all'autore dei *Dialoghi*. Di questo tipo è forse anche la *quaestio* 8, in cui Plutarco cerca di spiegare per quale ragione Platone ha sostenuto che il Dio distribuì l'anima, principio di movimento, anche alla terra (*Tim.* 42d4-5), la quale a rigore dovrebbe essere immobile. In altri casi ancora, la difficoltà nasce dalla lettura di un brano particolarmente complesso e dipende dal fatto che Platone non ha chiarito il punto in questione: nel 3° *zètēma* viene proposto il quesito relativo a quale dei due segmenti della linea platonica di *Resp.* 6, 509d6-511e5, quello sensibile o quello intelligibile, debba considerarsi "maggiore", in assenza di un'esplicita presa di posizione da parte di Platone: αὐτὸς γὰρ οὐ δεδήλωκε (*PQ.* 3, 1001D)⁴⁴. Esistono, poi, *quaestiones* nelle quali l'autore cerca di spiegare l'apparente stranezza di una certa tesi platonica, come quella che individua nella

⁴² Su tutto ciò si veda lo studio epocale di A. Gudeman, *Αύσεις*, RE, 13,2, 1927, coll. 2511-29, *passim* e la chiara panoramica di D. Manetti, 1199ss. Gudeman, col. 2511 distingue tra problemi direttamente connessi ad un testo letterario e aporie indipendenti da quest'ultimo.

⁴³ *Plut. plat. quaest.* 2, 1000E-1001C. Ho cercato di chiarire la struttura formale e il significato filosofico di questo *zètēma* in F. Ferrari, *Dio: padre e artefice. La teologia di Plutarco in Plat. quaest.* 2, in *Plutarco e la religione*, a cura di I. Gallo, Napoli 1996, 395-409.

⁴⁴ Su questo *zètēma* si veda L.M. Napolitano Valditara, *Plutarco di Cheronea e la linea divisa di Platone*, *Esercizi Filosofici*, 1, 1992, 41-72 e F. Ferrari, *Trascendenza e immanenza dell'intelligibile: l'interpretazione plutarchea della metafora della linea*, in *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, a cura di M. Abbate - M. Vegetti, Napoli 1999, 207-30.

ἀντιπερίστασις la causa di eventi tra loro del tutto diversi (*Tim.* 79e10-80c8), che Plutarco affronta nel 7° *zètēma*. Ma forse ciascuna delle aporie meriterebbe un discorso a parte che non può che essere rimandato ad un'altra sede⁴⁵.

Degli ζητήματα testuali tradizionali l'opera di Plutarco riproduce gli aspetti formulari collegati allo schema "aporia-soluzione": il problema viene espresso ricorrendo alle classiche formule di questo genere letterario (τί δήποτε, πῶς λέγεται, πῶς ποτέ Πλάτων, διαπορήσειεν ἄν τις πότερον, διὰ τί), e analogamente le soluzioni vengono spesso introdotte dai tradizionali stilemi in uso nelle *quaestiones* testuali (δόξει, εἶποι τις ἄν προῶτον ὅτι, ἢ μᾶλλον, ecc.). È probabile che ai tempi di Plutarco la pratica di porre problemi ricavati dal testo dei *Dialoghi* fosse oramai relativamente consolidata. Ne fa fede il fatto che tanto le aporie, quanto molte delle soluzioni avanzate presentano paralleli nelle nostre fonti e possono considerarsi quasi dei "classici" dell'esegesi platonica. Con questo non si vuole sostenere che per Platone, esattamente come per Omero, si fosse stabilito ai tempi di Plutarco un vero e proprio *corpus quaestionum et solutionum*, ma più modestamente che le "questioni platoniche" plutarchee presuppongono una consolidata attività esegetica articolata sulla base dello schema "πρόβλημα-λύσις"⁴⁶.

Radicamento nella tradizione dell'esegesi testuale dei dialoghi, dunque. Piuttosto debole mi sembra l'ipotesi che mira ad ancorare lo ζητήμα plutarcheo ad un'altra tradizione culturale, quella della dialettica, inaugurata nella forma dell'antilogia da Protagora con i *Dissoi Logoi*, proseguita nella forma elentica da Platone ed Aristotele e culminata nelle "tavole" carneadiane delle teorie contrapposte⁴⁷. Ora, se è vero che alcune delle questioni plutarchee presentano la forma antilogica tipica degli schemi dialettici in uso nell'Accademia scettica (ad es. il 3° problema), questo non accade sempre e neppure nella maggioranza dei casi. Inoltre, anche laddove sembrano ravvisabili tracce di un simile schema, non si può veramente parlare di articolazione dialettica della *quaestio*, dal momento che la conclusione non è ricavabile dalle premesse o dallo sviluppo dei due corni dell'antilogia, ma viene suggerita dall'autore ricorrendo ad altri strumenti, per lo più di natura letteraria. Il fatto è che l'unica tradizione alla quale le questioni plutarchee sembrano ancorate è quella della lettura e dell'esegesi dei testi del maestro.

Ad ogni problema vengono fornite più risposte. Plutarco non dichiara in modo esplicito quale sia quella corrispondente al suo personale punto di vista e non attribuisce a nessuna di esse paternità, neppure quella allusiva e fittizia che

⁴⁵ Una breve rassegna del contenuto di ciascuna *quaestio* viene fornita da F. Romano, *Le Questioni Platoniche di Plutarco di Cheronea*, Sophia 33, 1965, 116-31. Per un'analisi dettagliata della struttura e del contenuto di tutti gli *zētēmata* rimando alla edizione dell'opera in corso di preparazione per il "CPM".

⁴⁶ La composizione di uno scritto costituito da πλατωνικά ζητήματα è attestata per Eubolo, diadoco della scuola platonica di Atene ai tempi di Plotino: cfr. Porph. *Vita Plotini*, 15,18-21.

⁴⁷ Cfr. per questa ipotesi L.M. Napolitano Valditara, *Plutarco di Cheronea e la linea divisa...*, 47-51.

si incontra nei dialoghi. E tuttavia il lettore è quasi sempre messo nelle condizioni di individuare la soluzione preferita dall'autore. Quest'ultimo, infatti, attraverso l'uso di indizi generalmente abbastanza espliciti, fornisce la corretta chiave di lettura di ogni questione, inducendo il lettore a scegliere una delle soluzioni prospettate, di solito l'ultima a venire esposta. Uno dei mezzi più frequentemente utilizzati consiste nel richiamo, esplicito o implicito, al testo platonico: in effetti, è raro che una risposta che si richiami al dettato di Platone possa risultare erronea. In ogni caso, prima di presentare la propria soluzione al problema, Plutarco espone una serie di altre risposte, per lo più ricavate dalla precedente tradizione esegetica, anche se non mancano soluzioni di natura "scolastica", nel senso che potrebbero essere state avanzate proprio nell'ambito della pratica della lettura comune del testo platonico.

Il dialogo dal quale vengono ricavate la maggior parte delle *quaestiones* è naturalmente il *Timeo*, sicuramente il testo platonico più letto nell'antichità e che nei primi secoli dell'era imperiale conobbe un vero e proprio boom di interesse⁴⁸. Oltre che dal *Timeo*, al quale sono consacrate cinque questioni (*PQ.* 2,4,5,7 e 8), l'opera affronta passi tratti dalla *Repubblica* (3 e 9), dal *Teeteto* (1), dal *Fedro* (6) e dal *Sofista* (10). Questi dialoghi, insieme al *Filebo* e al *Simposio*, sono senza dubbio gli scritti meglio noti a Plutarco e sui quali egli ritorna più spesso.

Le *Platonicae quaestiones* confermano, qualora ce ne fosse stato bisogno, che il rapporto di Plutarco con il testo dei *Dialoghi* è spesso diretto, ma che egli non rinuncia mai a confrontarsi con la tradizione esegetica venutasi a costituire nei secoli precedenti.

5. Plutarco e i metodi dell'esegesi

Terminato l'esame dell'articolazione formale e dei principali motivi dei due scritti esegetici pervenuti, si può senz'altro passare a proporre alcune considerazioni generali sui metodi interpretativi, sulle finalità e sullo stile del "commento" in Plutarco.

Abbiamo visto che il comune denominatore di queste opere, ma in verità di tutta la produzione filosofica plutarchea, consiste nel continuo rapporto con i testi platonici. È stato detto che egli adotta ogni forma di riferimento all'opera platonica, anche se raramente si avvale della citazione estesa con l'indicazione esatta del testo da cui essa viene tratta⁴⁹. Non sempre Plutarco dà l'impressione di essere accurato nelle sue citazioni: spesso non esita a togliere o aggiungere una parola o un intero sintagma. Per lo più queste modifiche non comportano, tuttavia, alterazioni significative del senso del brano riportato. È probabile che

⁴⁸ Sulla centralità di questo dialogo nel platonismo dei primi secoli dell'impero cfr. P.L. Donini, *Plutarco e la rinascita...*, 36 e H. Dörrie, *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit*, in Id., *Platonica Minora*, 166-210, 174; sulle testimonianze relative all'esistenza di commenti al *Timeo* cfr. M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3, 209-224.

⁴⁹ Cfr. R.M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Menasha 1916 (ristampa New York 1980) 107-08.

anch'egli appartenesse a quella schiera di lettori e interpreti di Platone che amavano apportare leggeri cambiamenti al testo, senza alterarne il significato, forse semplicemente per dimostrare una certa originalità o forse perché il testo era ricordato a memoria senza il supporto della visione diretta⁵⁰.

Ma in alcuni casi la sottrazione di una parte del testo citato risulta effettivamente funzionale alla strategia ermeneutica di appropriazione della filosofia platonica perseguita da Plutarco. Mi limito ad accennare ad un esempio contenuto in uno degli scritti esaminati in questa sede: nel capitolo 6 del *De animae procreatione* (1015A) Plutarco, nel citare *pol.* 273b4-6, riporta solo l'espressione τὸ τῆς πάλας ποτὲ φύσεως σύντροφον, tralasciando, certamente in modo intenzionale, il sintagma τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως, perché esso creerebbe notevoli problemi alla sua costruzione teorica. Infatti, mentre l'assimilazione dell'anima precosmica malvagia, già identificata con il "desiderio connaturato" di *pol.* 272e6, con l'"aspetto congenito dell'antica natura" non comporta particolari difficoltà, la stessa cosa non si può dire a proposito della sua identificazione con la "parte corporea della mescolanza", dal momento che quest'ultima equiparazione potrebbe indurre in errore il lettore inavvertito, portandolo a confondere l'elemento corporeo con la materia, e quindi ad assimilare quest'ultima all'anima malvagia precosmica, mentre, come sappiamo, dal punto di vista di Plutarco la materia rappresenta un principio chiaramente distinto dall'anima originaria⁵¹.

Si è detto che le citazioni esplicite del testo con indicazione del luogo da cui vengono tratte non sono particolarmente diffuse nel *corpus* plutarco, e tuttavia non mancano. Anche in questi casi, laddove se ne determina la necessità, Plutarco arriva ad alterare il dettato del testo a fini esegetici. Mi limito a segnalare un esempio, per altro davvero clamoroso, di questo modo di procedere. Il testo di *Tim.* 35a1-b4 che viene preposto alla discussione contenuta nella prima parte del *De animae procreatione* presenta delle significative divergenze nei confronti di quello riportato dai manoscritti in nostro possesso e non sembra che tutte siano spiegabili con l'ipotesi che Plutarco avesse davanti agli occhi manoscritti diversi dai nostri. Egli scrive ἀμεροῦς in luogo del platonico ἀμερίστου (35a1), sostituisce il κατὰ ταῦτά dei migliori codici platonici con κατὰ ταῦτα (a5), e soprattutto riporta αὐτήν al posto del tràdito αὐτῶν (a6)⁵². Come ho cercato di dimostrare altrove, queste modifiche sono funzionali a supportare una ben deter-

⁵⁰ Cfr. P.L. Donini, *Plutarco e la rinascita...*, 38-39. Un caso piuttosto interessante di leggera alterazione del dettato platonico è quello che si incontra in *plat. quaest.* 2, 1000E dove il testo di *Tim.* 28c3-4, che suonava τὸν... ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός..., viene riportato nella forma τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν; come si vede, accanto alla semplice inversione (dovuta forse a un modello scolastico), si trovano modifiche più significative.

⁵¹ Cfr. A. Gioè, *Aspetti dell'esegesi medioplatonica: la manipolazione e l'adattamento delle citazioni*, Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Filologiche e Storiche 393, 1996, 287-309, 304.

⁵² *Plut. an. procr.* 1, 1012B-C. Si vedano le considerazioni di P. Thévenaz, *L'ame du monde...*, 37ss.

minata interpretazione del testo, la quale sulla base del dettato dei nostri manoscritti risulterebbe del tutto improponibile. Si tratta di un'interpretazione destinata ad emergere solo nel capitolo 25, dove Plutarco propone di assimilare la struttura compositiva dell'anima del mondo a quella del corpo del mondo, esposta in *Tim.* 32b2 ss. Ma un'operazione del genere, consistente nella semplificazione del processo compositivo dell'anima, è possibile solo operando alcune modifiche al testo del *Timeo*, vale a dire adattandolo alle esigenze teoriche dell'interprete⁵³. In particolare, la tesi dell'identità strutturale tra la composizione dell'anima e quella del corpo verrebbe smentita dal testo dei nostri manoscritti, il quale sembra invece ammettere per l'anima una mescolanza del tutto peculiare. Essa presenta due fasi: nella prima si hanno tre mescolanze strutturalmente analoghe, che producono un "essere mediano", un "identico mediano" e un "diverso mediano", mentre nella seconda, queste tre sostanze intermedie vengono mescolate tra loro al fine di produrre la massa psichica che forma l'anima cosmica⁵⁴. La tesi di Plutarco è, invece, che i principi dell'identico e del diverso costituiscono due estremi, i quali, analogamente a fuoco e terra, non possono venire mescolati direttamente tra loro; per questa ragione intervengono "essere indivisibile" ed "essere divisibile" in funzione di mediatori. Essi vengono mescolati tra di loro e formano così quell'essenza intermedia che può consentire l'unione tra i due estremi. Ma tutto ciò è possibile solo manipolando il testo. In questo modo, l'ὄμειρος οὐσία di α1 può venire identificata senza difficoltà con quella di α5; l'introduzione di αὐτήν in luogo del tradito αὐτῶν e l'accettazione di ταῦτα al posto del ταῦτά dei migliori manoscritti, consente inoltre di rompere la simmetria tra le mescolanze iniziali platoniche, mentre il riferimento di αὐτήν (oggetto di συνέσθησεν) alla "sostanza mediana" prodotta dalla prima mescolanza tra essere indivisibile e essere divisibile, permette di attribuire a Platone l'intento di situare l'essere intermedio nel mezzo dei due estremi, cioè identico e diverso, secondo lo schema compositivo valido per il corpo del mondo.

Manipolazioni di questo tipo, come è stato dimostrato recentemente, erano all'ordine del giorno tra i lettori medioplatonici dei dialoghi e dimostrano quanto analitico e consapevole fosse l'approccio ai testi di questi autori, troppo spesso oggetto di una generica svalutazione⁵⁵.

Naturalmente Plutarco non conosce solamente il metodo dell'*emendatio* surrettizia; egli dimostra di conoscere e sapere utilizzare gli strumenti abituali della filologia testuale, prima fra tutti l'*emendatio* dichiarata. Si prenda ad esempio una delle proposte di soluzione delle difficoltà implicate nel testo di *Tim.* 42d4-5: essa consiste nello scrivere χρόνω al posto del genitivo attestato dai codici

⁵³ Cfr. F. Ferrari, *Platone, Tim.* 35A1-6 in *Plutarco*, An. procr. 1012B-C: citazione ed esegesi, *RhM* 142, 1999, 326-39.

⁵⁴ Cfr. F.M.D. Cornford, *Platos' Cosmology*, Cambridge 1937, 61ss.

⁵⁵ Per una raccolta di casi di manipolazione a fini esegetici del testo dei dialoghi si veda, oltre all'articolo di A. Gioè, *Aspetti dell'esegesi...*, anche J. Dillon, *Tampering with the "Timaeus": Ideological Emendations in Plato, with special Reference to the "Timaeus"*, *AJPh* 110, 1989, 50-72 (ora in Id., *The Golden Chain*).

(*PQ* 8, 1006D). Platone aveva affermato che Dio ha sparso le anime “sulla terra, sulla luna e sugli altri organi del tempo (χρόνου)”, cioè sugli altri pianeti, tesi che potrebbe risultare inconciliabile con la concezione secondo la quale la terra, in quanto immobile, non possiede un’anima. Plutarco tra le varie soluzioni presentate, propone anche di leggere il dativo in luogo del genitivo e intendere l’espressione platonica nel senso che le anime sono disseminate “nel tempo” (χρόνω) nei corpi dei viventi (σώματα τῶν ζώων = τὰ ὀργανικὰ σώματα), ma non negli astri. È vero che Plutarco rinuncia a perseguire questa soluzione, ma il semplice fatto di averla presentata dimostra che egli considerava del tutto legittima la prassi della correzione del testo tràdito.

Si è detto appena sopra che nel *De animae procreatione* Plutarco assimila la mescolanza dell’anima del mondo di cui si parla in *Tim.* 35a1 ss. a quella del corpo, esposta da Platone qualche pagina prima. In verità questo è un tipico esempio di interpretazione fondata sul principio del “*Platonem ex Platone σαφηνίζειν*”, consistente nel chiarire un determinato passo platonico servendosi di uno o più testi dello stesso autore⁵⁶. Plutarco, come la maggioranza degli interpreti dell’epoca, fa un uso massiccio di questo principio di ermeneutica testuale. Si direbbe che l’intera prima parte del trattato sulla generazione dell’anima è costruito su una fitta serie di rimandi testuali utilizzati allo scopo di chiarire il senso del brano in cui è esposta la costituzione ontologica dell’anima cosmica. In particolare, egli ha il problema di giustificare l’eccentricità della sua interpretazione della μεριστή οὐσία platonica, identificata con l’anima precosmica malvagia: così assimila questo principio alla “necessità” di *Tim.* 47e4, al “desiderio connaturato” di *Pol.* 272e6, all’“illimitato” di *Phil.* 24a3 e 25a1 e finalmente all’“anima malvagia” di *Leg.* 10. 896d5 (*an. procr.* 6, 1014D ss.), e si sente così legittimato a sostenere che la “sostanza divisibile nei corpi” è il principio psichico precosmico che determina il movimento disordinato ed irrazionale della materia. Come si vede, egli non si serve solo di rimandi al dialogo oggetto di commento, ma spazia lungo ampie sezioni del *corpus* dimostrando un’eccellente conoscenza dell’autore commentato.

Il metodo esegetico *Platonem ex Platone* gli serve anche per dimostrare l’infondatezza delle interpretazioni concorrenti. Senocrate aveva definito l’anima in termini di “numero che muove se stesso” (*an. procr.* 1, 1012D) e Plutarco può ricordargli, citando *Phaed.* 92a6ss., che è scorretto confondere ciò che è numero con ciò che è costituito in base al numero: l’anima è costituita in base all’armonia (dunque a rapporti numerici), ma non è armonia (3, 1013C)⁵⁷. Certo, ai nostri occhi accostamenti di questo tipo sembrano spesso arbitrari, ma non si

⁵⁶ La formulazione canonica di questo principio di esegesi testuale applicato a Platone si trova in *Procl. theol. plat.* 10,1-4 ed. Saffrey-Westerink. Questa regola esegetica conobbe un utilizzo sistematico nell’ambito della filologia omerica (cfr. *Porph. quaest. hom.* 297,16 ed Schrader), anche se la sua origine va probabilmente collocata nel contesto dell’interpretazione di documenti giuridici: cfr. Ch. Schäublin, *Homerum ex Homero*, MH 34, 1977, 221-27.

⁵⁷ Sull’utilizzo da parte di Plutarco del principio *Platonem ex Platone* cfr. P.L. Donini, *Plutarco e i metodi...*, 81ss.

può negare che la strategia esegetica messa in atto da Plutarco sia legittima, almeno dal punto di vista metodologico.

L'utilizzo sistematico del metodo esegetico consistente nel chiarire una determinata affermazione servendosi del rinvio ad altri passi dello stesso autore, presuppone che a quest'ultimo venga attribuita una posizione sostanzialmente coerente e sistematica. In effetti, ha senso chiamare in causa un testo per chiarirne un altro, solo se si attribuisce all'autore interpretato una sostanziale unità di pensiero, una coerenza filosofica in grado di tenere insieme affermazioni contenute in scritti diversi. Come nella maggior parte degli interpreti di Platone (ma discorso analogo vale per quelli di Aristotele), anche in Plutarco il metodo del *Platonem ex Platone* risulta saldamente connesso al principio sistematico. Ma oltre a ciò, egli condivide con essi la convinzione di essere in grado di riconoscere quel "τὸ πλατωνικόν", richiamandosi al quale è possibile risolvere le varie difficoltà esegetiche che di volta in volta possono prospettarsi.

È evidente che in un contesto ermeneutico del genere l'accusa più pericolosa che possa venire rivolta all'autore interpretato è quella di incoerenza (*inconstantia*). Se Platone fosse effettivamente autocontraddittorio, se quello che egli afferma in un passo, venisse implicitamente o esplicitamente smentito da una dichiarazione contenuta in un altro passo, è chiaro che verrebbe a crollare l'intero impianto esegetico costruito dall'interprete. Per questa ragione Plutarco si mostra particolarmente pugnace quando si tratta di difendere Platone da un'accusa del genere: egli arriva a dire che solo un ubriaco, certamente non Platone, potrebbe sostenere in relazione alla stessa natura che essa possiede proprietà opposte, vale a dire è "generata" e "ingenerata" (*an. procr.* 9, 1016E).

Nella 4ª *quaestio platonica* Plutarco si trova di fronte ad un problema identico formalmente e molto simile dal punto di vista del contenuto: come si può conciliare la tesi che l'anima è più vecchia del corpo ed è causa e principio della sua generazione (*Tim.* 34b10-35a1) con l'affermazione fatta poche pagine prima secondo la quale l'anima non può esistere senza il corpo esattamente come l'intelletto non può esistere senza l'anima (*Tim.* 30b3-5)⁵⁸? L'interrogativo viene risolto ricorrendo alla nota teoria dell'anima precosmica, distinta e precedente rispetto all'anima del mondo: l'anima irrazionale, argomenta Plutarco, è in rapporto di co-appartenenza eterna con il corpo precosmico privo di forma. Nel momento in cui viene ordinata e razionalizzata, essa si trasforma in anima del mondo e assume la funzione di direzione nei confronti del corpo del mondo. Essa, cioè, a partire da un sostrato disordinato e privo di forma, determina causalmente la genesi di un corpo ordinato e razionale, che è appunto il corpo cosmico. L'anima razionale risulta, dunque, causa e principio della generazione del corpo del mondo, agendo su un sostrato materiale e corporeo precosmico. Rispetto a quest'ultimo, invece, essa può dirsi successiva, in quanto lo presuppone.

⁵⁸ Plut. *Plat. quaest.* 4, 1002Ess. In realtà, come vedremo sotto, Platone non dice che l'anima non può esistere senza il corpo: cf. H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, 48 n. b. e F. Romano, *Le Questioni Platoniche...*, 124.

Come si vede, il metodo di soluzione di quest'aporia è simile a quello adottato nel 9° capitolo del *De animae procreatione*: esso si basa sulla concezione plutarchea di un'anima e di un corpo (materia) originari e precosmici e di un'anima e un corpo cosmici, e consiste nell'assegnare le affermazioni platoniche a soggetti diversi. Come si è detto sopra, doveva trattarsi di una strategia esegetica oramai consolidata, se già Aristotele la suggeriva per risolvere le difficoltà collegate alla coesistenza di affermazioni contraddittorie (*poet.* 25, 1061b15ss.).

Ad un interprete che assegnava a Platone una sostanziale unità di pensiero, si poteva presentare un altro problema di ordine generale, strettamente connesso a quello appena discusso. Si tratta per la precisione della varietà (intenzionale) dei moduli espressivi contenuti nei *Dialoghi*: il *corpus* platonico presenta una terminologia variegata che può indurre il lettore ad attribuire all'autore una sorta di *polydoxia* filosofica. Anche in questo caso, i Platonici potevano rispondere citando un principio ermeneutico di ordine generale: esso trova la sua formulazione più nota presso Ario Didimo, il quale espone il punto di vista del platonico Eudoro, uno degli interpreti più significativi del periodo appena precedente Plutarco. Eudoro avrebbe affermato che "τὸ δὲ γε πολύφωνον τοῦ Πλάτωνος <οὐ πολύδοξον>"⁵⁹, vale a dire che Platone si esprime in modi di volta in volta differenti, sostenendo tuttavia sempre la medesima posizione filosofica.

Nella prima parte dello scritto sulla generazione dell'anima, in particolare nei capitoli 6-8, Plutarco presuppone e applica questo principio metodico, laddove sostiene che, ricorrendo a termini differenti quali "necessità", "illimitato", "sostanza divisibile nei corpi", "desiderio connaturato", Platone ha inteso riferirsi ad un unico principio metafisico, cioè all'anima precosmica malvagia di cui si parla nel 10° libro delle *Leggi*. Si direbbe che in questo caso l'oscurità del testo è determinata da una certa oscillazione terminologica e che il compito dell'interprete consiste proprio nel mostrare che alle spalle della "polifonia" terminologica si colloca un'unica e coerente posizione metafisica.

Fino a qui Plutarco sembra attenersi ai principi-guida della prassi esegetica del tempo. Ma forse il suo stile ermeneutico nasconde tra le pieghe di un rigorismo esegetico apparentemente vincolato al dettato del testo, l'utilizzo di una norma diversa da quelle viste finora, una norma insolita che pochi altri interpreti del periodo si sarebbero sentiti di accettare. È stato infatti recentemente dimostrato, a mio modo di vedere in modo convincente, che Plutarco rappresenta il primo testimone, se non proprio l'inventore, di un metodo esegetico destinato ad

⁵⁹ Eudor. *apud* Ar. Did. *apud* Stob. *eclog.* 2, 49,25-50,1. Cfr. H. Dörrie, *Die Erneuerung des Platonismus...*, 159. Vale forse la pena di osservare che nelle opere sopravvissute di Plutarco non sembra trovarsi traccia di un metodo esegetico strettamente collegato al principio ermeneutico formulato da Eudoro. Si tratta della interpretazione cosiddetta "ἐκ προσώπου" in base alla quale si tentavano di eliminare le contraddizioni e le incongruenze ravvisate nei *Dialoghi* per mezzo di un processo di limitazione (o addirittura di annullamento) del grado di adesione dell'autore al contenuto delle affermazioni ascritte a determinati personaggi (*dramatis personae*). Si veda l'allusione in Diog. Laert. 3,65.

avere notevole fortuna nei secoli successivi, ma sostanzialmente nuovo per i primi secoli dell'era imperiale⁶⁰. Si tratta della regola ermeneutica consistente nell'invito a procedere al di là del dettato del testo commentato per estrapolare contenuti che in esso non si trovano esplicitamente formulati, ma che possono venire dedotti in modo consequenziale dalla sua lettera. La presentazione più chiara di questo principio si incontra nel neoplatonico Siriano (V sec.), il quale a proposito del testo di Aristotele che si appresta a commentare, dichiara che "nostro compito consisterà nel dire quello che Aristotele non dice direttamente, ma consegue necessariamente alle sue premesse"⁶¹.

Solo presupponendo un criterio esegetico di questo genere, si riesce a comprendere come Plutarco non si senta imbarazzato, per esempio, ad assegnare a Platone la sua personale dottrina dei tre principi (Dio-materia-anima). Quest'ultima può venire attribuita all'autore dei *Dialoghi* solo per mezzo di una procedura di "iper-interpretazione" del testo. D'altra parte, come ha osservato giustamente Pierluigi Donini, la stessa assegnazione a Platone di un concetto come quello di "materia" (ὕλη), di cui non si trova traccia nel *corpus*, è possibile solo se si adotta una procedura ermeneutica simile a quella appena descritta⁶². Ipotizzando il ricorso a quest'ultima, si può forse spiegare con quale diritto Plutarco si senta legittimato, a proposito di *Tim.* 30b3 ss, ad inferire dall'affermazione platonica che l'intelletto non esiste senza anima, che anche l'anima non possa darsi senza il corpo, tesi questa del tutto assente dai *Dialoghi*.

Il ricorso ad un metodo esegetico di tipo "iper-interpretativo" può spiegare non solo l'uso di un concetto estraneo alla filosofia platonica, come quello di ὕλη, ma addirittura l'intera concezione plutarchea della materia e dell'anima. Dal *De animae procreatione* e dal *De Iside et Osiride* emerge una dottrina in base alla quale la materia nella sua "esistenza" precosmica è compenetrata da un'anima malvagia, dotata di un movimento eterno, disordinato e irrazionale⁶³. Secondo Proclo (*in Plat. Tim.* 1, 276,30-277,7 = Attic. Fr. 9 Des Places), Plutarco e Attico avrebbero concepito, oltre ad un'anima precosmica irrazionale, anche un "tempo precosmico", in grado di misurare il movimento disordinato del tutto nella fase precosmica⁶⁴. Ora, come tutti sanno, di questo tempo precosmico non c'è alcuna traccia nei testi platonici. Ma non è difficile rico-

⁶⁰ Cfr. P.L. Donini, *Plutarco e i metodi...*, 84 ss., che dimostra la presenza di un simile metodo a proposito della ricostruzione plutarchea della storia del dualismo dedotta da Arist. *metaph.* A in *Is. et Os.* 48, 370Css.

⁶¹ Syrian. in Arist. *Metaph.* 11, 11ss. ed. Kroll. Ma cfr. anche la formulazione in Cic. *de invent.* 2. 152: *ex eo quod scriptum sit ad id quod non sit scriptum pervenire*. Su questi testi si vedano le considerazioni di J. Mansfeld, *Prolegomena...*, 161 e P.L. Donini, *Testi e commenti...*, 5081.

⁶² Cfr. la p. 95 dell'articolo *Plutarco e i metodi*.

⁶³ Ho ricostruito questa concezione in F. Ferrari, *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, MH 53, 1996, 44-55.

⁶⁴ In generale sulle dottrine relative allo stato precosmico si veda il fondamentale saggio di A. Rescigno, "Desiderare componi a Deo". Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione, KOINΩNIA 21, 1997, 39-81.

struire il percorso esegetico dei due interpreti: dal momento che Platone accenna all'esistenza di un movimento del sostrato nella fase precedente l'intervento razionalizzatore del demiurgo, occorre un'anima che spieghi questo movimento, in rispetto alla norma secondo cui l'anima è principio di ogni movimento. Inoltre, poiché il tempo è misura del movimento, occorre ammettere un tempo precosmico che misuri il movimento precosmico prodotto dall'anima irrazionale. Come si vede, è ancora attiva quella procedura iper-interpretativa di cui si diceva.

Al termine di questa panoramica dei metodi esegetici presenti negli scritti ermeneutici di Plutarco, sembra dunque di poter dire che egli non si limitò a utilizzare procedure consolidate, ma inaugurò, o più verosimilmente ebbe il coraggio di usare, metodi esegetici nuovi e originali. Del tutto indiscutibile risulta, in ogni caso, il carattere tecnico e specialistico del suo impegno esegetico. Lo stile di lettura dei *Dialoghi* adottato da Plutarco, ma probabilmente ciò vale anche per quello degli altri commentatori di Platone e di Aristotele dei primi secoli dell'era cristiana, non sembra davvero rientrare nella categoria di "esercizio spirituale" che secondo Pierre Hadot rappresenterebbe il comune denominatore di tutta la filosofia dell'età imperiale⁶⁵. In verità, autori come Eudoro di Alessandria, Galeno e, per citare un aristotelico, Alessandro di Afrodisia, furono lettori altamente specializzati delle opere del loro "caposcuola" e sulla base di quanto si è cercato di dimostrare, non sembrano esistere buone ragioni per non includere Plutarco in questo gruppo.

6. Conclusioni: scrittura esegetica e pubblico

Uno studio dedicato alle opere esegetiche di argomento filosofico non può esimersi dall'affrontare un'ultima questione, diventata in questi anni quasi topica. Si tratta del problema relativo al rapporto tra l'interpretazione testuale dei classici e la pratica di insegnamento della filosofia all'interno delle scuole. Robert Sharples ha portato buoni argomenti contro l'ipotesi che questo rapporto fosse eccessivamente stretto. Anzi, nel caso da lui preso in esame, quello di Alessandro di Afrodisia, egli esclude decisamente che la produzione dei commentari alle opere del *corpus* aristotelico avesse un'origine o una destinazione scolastiche⁶⁶. Probabilmente risultati di questo genere non sono *ipso facto* estendibili a tutti i commentatori di questo periodo. Nel caso di Plutarco, sarebbe certamente errato sostenere che i due scritti esegetici da noi esaminati siano il frutto immediato della pratica dell'insegnamento, ma non si può negare che tracce di quest'attività siano qua e là avvertibili. Si pensi, per fare un esempio, ad alcune

⁶⁵ Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987. Nella direzione di una revisione di questo giudizio si muove P.L. Donini, *Testi e commenti...*, 5093 spec. n. 265.

⁶⁶ R. Sharples, *The School of Alexander?* in *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. Sorabji, London 1990, 83-112, 97ss.

delle risposte fornite alle varie questioni platoniche: esse sembrano nascere nell'ambito di un "seminario" di esegesi del testo platonico⁶⁷.

Ma probabilmente la questione del rapporto tra scrittura esegetica e insegnamento si risolve nel momento in cui si attribuisce al termine "insegnamento" un significato più ampio rispetto a quello connesso all'attività scolastica del "professore di filosofia". Se per "insegnamento" intendiamo la pratica di chi vuole "ammaestrare" gli allievi istituzionali, ma anche e soprattutto il ristretto numero di lettori colti interessati a conoscere l'opinione dell'autore su importanti temi filosofici di matrice platonica, allora nel caso delle opere esegetiche plutarchee non è sbagliato affermare che esse possiedono uno stretto rapporto con la pratica dell'insegnamento⁶⁸.

Ogni testo, scritto o orale che sia, presuppone un pubblico⁶⁹. Questo vale anche per le opere esegetiche di argomento filosofico composte da Plutarco. Il loro destinatario sembra individuabile in un pubblico colto, non necessariamente limitato agli allievi della scuola o ai professionisti della filosofia. Si direbbe che esso non fosse poi differente dal pubblico al quale si rivolgeva un altro "commentatore" come Galeno⁷⁰: un pubblico composto da ἑταῖροι, colti e interessati a conoscere l'opinione di Plutarco intorno alle principali dottrine platoniche.

FRANCO FERRARI

⁶⁷ Del resto, che anche il *De animae procreatione* sia connesso strettamente ad un'attività esegetica orale simile ad un "seminario", viene affermato da Plutarco proprio in apertura dello scritto: "Dal momento che repute necessario riunire in un unico scritto le molte cose dette e messe per iscritto...". A ciò si aggiunga che alcuni dei problemi relativi al testo commentato vengono presentati nella forma di "compiti" assegnati agli allievi: si pensi al problema relativo al riempimento degli intervalli numerici attraverso l'inserimento dei termini medi, che Plutarco vorrebbe assegnare ai figli (e agli allievi-amici) affinché si esercitino (ἐνεκα γυμνασίας): *an. procr.* 20, 1022C.

⁶⁸ L'esigenza di allargare il significato del termine "insegnamento" in questa direzione viene fatta valere da P.L. Donini, *Testi e commenti...*, 5094.

⁶⁹ Cfr. I. Hadot, *Le commentaire philosophique continu...*, 174: "Même les commentaires écrits et édités ne s'adressent pas à un public anonyme, sans tenir compte de la faculté de compréhension nécessairement très différent d'un lecteur à l'autre, mais ils sont toujours destinés à un lecteur ou à un groupe de lecteurs ayant un niveau de connaissances déterminé".

⁷⁰ Cfr. F. Ferrari, *Galeno interprete...*, 33-34.

GLI SCRITTI RELIGIOSI RUMENI IN ALFABETO LATINO TRA XVI E XVIII SECOLO: AUTORI E DESTINATARI

La produzione di carattere religioso in lingua rumena e con alfabeto latino, apparsa tra la seconda metà del sec. XVI e i primi anni dell'800, non è molto corposa ma è di notevole interesse linguistico e sociolinguistico. Tutti gli studi specialistici — da quelli di C. Tagliavini a quelli di G. Piccillo, fino alle ricerche recentissime di Gh. Chivu¹ — hanno posto un interrogativo al quale non è ancora stata data una risposta soddisfacente: per chi sono stati scritti i catechismi, i canti, le preghiere, le omelie con caratteri latini e in complicatissime ortografie ungheresi, polacche, italiane, ma anche miste — e quindi con sistemi ortografici non facilmente decifrabili —, se i rumeni utilizzavano l'alfabeto cirillico? Questa domanda è formulata ad ogni passo, in modo più o meno esplicito, da tutti gli studiosi ricordati ed anche da altri specialisti. Il problema si pone principalmente per gli scritti dei missionari cattolici di Moldavia, ma anche per i pochi testi legati alla propaganda cattolica in Transilvania, rimanendo relativamente più chiara, ma non del tutto, la questione degli scritti di ispirazione calvinista. In quello che segue tenteremo di dare una risposta a questa domanda, servendoci di tutti i dati oggi a nostra disposizione, tra i quali, non ultimi, la migliore conoscenza dei fatti storici rumeni e lo studio dei manoscritti più recenti che, per una serie di ragioni, consente di valutare in una luce diversa tutta la produzione precedente e di avanzare qualche nuova ipotesi circa la destinazione delle opere stesse.

La produzione in caratteri latini non va valutata nel suo insieme e per il solo comune denominatore dell'alfabeto adottato. Infatti, come vedremo, se vogliamo dare risposte accettabili al nostro interrogativo, non possiamo prescindere dalle ragioni storico-sociali che hanno determinato il fiorire di tale produzione nelle diverse epoche e nelle diverse regioni. Posto questo preliminare principio, vediamo che si può operare una prima distinzione di natura geografica: esistono opere in alfabeto latino prodotte in Transilvania (specialmente in Banato) e opere in

¹ Si vedano in modo particolare i seguenti studi: C. Tagliavini, *Alcuni manoscritti rumeni sconosciuti di missionari cattolici italiani in Moldavia (sec. XVIII)*, in "Studi Rumeni", IV (1929-30), p. 16; G. Chivu, *Influențe maghiare asupra ortografiei scrierilor misionarilor italieni din secolele al XVII și al XVIII-lea*, nel vol., *Conferința națională de bilingvism*, coord. Olga Murvai, București, Kriterion, 1999, pp. 9-18; G. Piccillo, *Note sulla "lingua valacha" del Katekismo Kriistinesco di V. Piluzio*, in "Studii și Cercetări Lingvistice", XXX (1979), 1, pp. 44-46.

alfabeto latino prodotte in Moldavia. Le due classi di testi sono relativamente omogenee per quanto riguarda la tradizione grafica rispettivamente adottata, ricorrendo la prima classe ai modelli ortografici ungheresi, la seconda al sistema ortografico polacco o a sistemi misti (polacco-ungherese-italiano) e, solo in epoca più recente, al sistema ortografico italiano. Ma vi è un altro asse che va considerato e che si interseca col primo: vi sono opere nate sotto l'egida dalla propaganda cattolica, concepite e stampate in Transilvania che, come hanno dimostrato studi recenti², già all'epoca della loro apparizione vennero ritenute tanto importanti da essere riprodotte, con qualche adattamento linguistico e ortografico, anche in Moldavia, e vi sono opere che, pur copiate, rimaneggiate e adattate, rimasero prerogativa della propaganda riformata — e quindi isolate territorialmente e culturalmente nell'area banatense — e che presentano una unità tematica e formale davvero notevole. Infine, vi sono opere rumene in alfabeto latino prodotte da rumeni (è la tradizione che potremmo definire "endogena"), e vi sono scritti analoghi dovuti a stranieri (tradizione "esogena").

La considerazione dei fatti formali e dunque l'ortografia in cui i testi a noi pervenuti sono redatti, oltre che la riconsiderazione dei fatti storici, ci possono fornire molti indizi circa la destinazione delle opere stesse.

Non vi è dubbio che, nell'una e nell'altra regione (Transilvania e Moldavia), nell'una e nell'altra corrente culturale-religiosa (Riforma e Cattolicesimo), i destinatari di testi redatti in rumeno siano stati utenti di lingua rumena. Allo stesso modo non vi è dubbio che nei Paesi rumeni (Transilvania, Moldavia e Valacchia) la produzione di matrice ortodossa si sia servita dell'alfabeto cirillico. Certo, infine, è il fatto che all'alfabeto cirillico abbia fatto ricorso anche il movimento della Riforma per delle ragioni molto semplici: i riformati (all'origine soprattutto sassoni e ungheresi) adoperavano l'alfabeto cirillico nei testi stampati per la propaganda, perché esso era quello in uso tra i potenziali seguaci rumeni e soprattutto tra i ministri del culto ortodosso che si voleva attrarre alla nuova dottrina³.

Vi è un'area, però, quella del Banato e di Hunedoara, in cui, sin dalla seconda metà del sec. XVI, assistiamo alla produzione di testi cattolici e riformati, specialmente calvinisti, in alfabeto latino. Di fatto, i primi testi rumeni con caratteri latini fino ad ora trovati e studiati, per le caratteristiche linguistiche che presentano e per altri indizi che vedremo, rivelano l'appartenenza dei loro autori (e verosimilmente, anche dei loro destinatari) proprio al lembo sud-occidentale della Transilvania (Banato e Hunedoara). Evidentemente, nel corso del XVI sec. e oltre, nell'area in questione si poteva scrivere correntemente in alfabeto latino perché vi doveva esser una certa consuetudine a quell'uso grafico.

² G. Piccillo, *Le fonti della «Dottrina Christiana tradotta in lingua valacha da Vito Piluzio» (1677)*, in "Revue de Linguistique Romane", 56 (1992), pp. 495-507.

³ Gran parte dell'attività del diacono Coresi, ad esempio, è legata al movimento della Riforma: per una informazione rapida ma esauriente rimandiamo a N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, București, Minerva, 1980, p. 99 e sgg.

A tale consuetudine, forse, non fu estranea la precoce diffusione del cattolicesimo nella regione del Banato. Oggi si sa che i progressi della Chiesa di Roma, patrocinati nel Medioevo dallo stato ungherese in tutta la Transilvania, erano stati ineguali nelle diverse aree della regione. In generale, si può dire che la zona settentrionale (Maramureş e Bistriţa-Năsăud) fu la meno toccata dalla diffusione del cattolicesimo⁴: qui le poche famiglie nobili che lasciavano l'ortodossia finivano per assimilarsi agli ungheresi anche dal punto di vista etnico e linguistico (le famiglie Dragos del Nord, come anche i Szava, gli Sztoika, i Bolya di altre zone della Transilvania, erano tutte rumene all'origine)⁵. La regione dove il cattolicesimo si impiantò saldamente, invece, fu proprio il Banato-Hunedoara, dove probabilmente fu maggiore la concentrazione dei rumeni nobili disposti ad adottare la nuova dottrina e dove, forse, mancò una opposizione di tipo nazionale e confessionale come quella verificatasi nel resto della Transilvania e specialmente nell'area in cui convivevano sekleri, sassoni, ungheresi e rumeni⁶. Certo è che la prima notizia di cattolici nel Banato di Severin risale al 1237 e che nel corso del Trecento e del Quattrocento i cattolici divennero numerosi nella zona di Caransebeş e di Haţeg⁷. Ricordo che proprio della metà del Quattrocento (1453) è il noto riferimento di Flavio Biondo ai "*Ripenses Daci sive Valachi, originem, quam se decus prae ferunt praedicantque Romanam, loquela ostendant, quos catolice christianos Romam, quotannis et Apostolorum limina invisentes, aliquando gavisum sumus ita loquentes audiri, ut quae communique gentis suae more dicunt rusticam male grammaticam redoleant latinitem*", identificati proprio con i rumeni del Banato⁸, presso i quali in quegli anni aveva un grande ruolo il monaco francescano Giovanni da Capestrano. In Banato, insomma, il numero dei convertiti dovette essere notevole, anche se la fede di Roma non arrivò a generalizzarsi.

Nella metà del sec. XVI la Riforma conquistò gli ungheresi, i cattolici di Transilvania e del Banato. Sulla base dei dati forniti da P. Binder e da altri⁹, la prima notizia relativa alla diffusione del protestantesimo tra gli abitanti della regione di Hunedoara è del 1526, mentre come è noto la Riforma venne riconosciuta ufficialmente, e quindi patrocinata dall'autorità statale, con la dieta di Turda del 1552. È stato giustamente rilevato che la Riforma poteva trovare facile accoglienza solo tra coloro che erano cattolici e, tra i rumeni, solo tra quei

⁴ Academia Română, *Istoria României*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1960 II, p. 1036. I. Gheţie, *Începuturile scrisului în limba română*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1974, p. 81.

⁵ M. Păcurariu, *Istoria bisericii româneşti din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş*, Cluj (uz intern), 1992, p. 88.

⁶ Cfr. M. Păcurariu, *Istoria bisericii*, cit., p. 80. Si veda anche l'eccellente studio di I.A. Pop nel vol. *Ethnie et confession en Transylvanie (du XIII^e au XIX^e siècles)*, Cluj, Fundaţia culturală română, 1996, pp. 5-60.

⁷ I. Gheţie, *Originile scrisului în limba română*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, pp. 170-171.

⁸ I. Gheţie, *Originile*, cit., pp. 21-29.

⁹ P. Binder, *Începuturile Reformei din Transilvania şi Românii din Hunedoara*, in "Limba Română" (1971), 3, pp. 273-275, cfr. anche I. Gheţie, *Începuturile scrisului*, cit., pp. 170-171.

rumeni che erano già cattolici: “*Pentru acești români, Reforma era o mișcare pornită din interiorul propriei lor biserici, spre a schimba unele stări de lucruri necurespunzătoare spiritului vremii și nu o doctrină străină...*” (“Per questi rumeni la Riforma era un movimento scaturito dall’interno della loro Chiesa, tendente a mutare ciò che non corrispondeva più allo spirito dei tempi, e non una dottrina straniera”)¹⁰. Questo spiega perché nelle regioni settentrionali e centrali della Transilvania, meno interessate dalla diffusione del cattolicesimo, anche la Riforma non conseguì grandi successi.

Il fatto che la Riforma venisse predicata tramite testi in lingua rumena e in caratteri cirillici nella maggior parte della Transilvania, mentre solo nella regione sud-occidentale venivano prodotti testi in alfabeto latino, è sintomatico di due realtà socio-culturali diverse. Infatti, non solo i testi coresiani, ma anche il *Catechism* mai trovato e pubblicato a Sibiu nel 1544¹¹, forse edito sotto la spinta dei sassoni¹² e l’*Evangheliar slavo-roman* di Sibiu del 1551-53¹³, sono in caratteri cirillici, a conferma del fatto che tali opere erano indirizzate a genti abituate a scrivere con questo alfabeto. In Banato, invece, la stessa corrente religiosa sceglieva di scrivere in caratteri latini. Di fatto, i rumeni banatensi e di Hunedoara, già da tempo cattolici, appartenevano alla classe nobiliare e condividevano con i dominatori ungheresi privilegi e abitudini, avendo libero accesso, fra l’altro, anche alle scuole di Lugoj, Caransebeș, Hațeg, dove si insegnava in latino¹⁴; non vi sono prove, ma date queste premesse, appare probabile che i rumeni cattolici dell’area sud-occidentale della Transilvania scrivessero con i caratteri latini.

Con il sinodo di Aiud del 1564 gli ungheresi e i rumeni nobili della regione passarono al calvinismo¹⁵, sotto la spinta all’adesione alla nuova dottrina che veniva dallo stesso principe Giovanni Sigismondo Zápolya, mentre i sassoni rimanevano luterani¹⁶. Per i calvinisti rumeni veniva creato un sovrintendente nella persona di Gheorghe de Sîngeordz di Hunedoara, seguito da Tordasy Pal (1568) e da Tordasy Mihály¹⁷. Furono anni molto duri per gli ortodossi¹⁸, ma anche per la chiesa cattolica che nel 1566 vide secolarizzati i suoi beni, mentre le venivano espro-

¹⁰ Cfr. I. Gheție, *Fragmentul Todorescu*, nel vol. *Texte românești din secolul al XVI-lea*, București, Ed. Academiei, 1982, p. 280.

¹¹ I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544, urmat de celelalte catehisme româno-luterane: Bârseanu, Sturdzan și Marțian*, Sibiu-Cluj, 1945-1946; N. Drăganu, *Catehisme luterane*, in “*Daco-romania*” II (1921-1922), pp. 582-592.

¹² I. Gheție, *Originile*, cit., p. 88.

¹³ Id., *ibidem*, pp. 130-171.

¹⁴ I. Gheție, *Fragmentul Todorescu*, cit., p. 280.

¹⁵ Con una nuova sessione della dieta di Turda nel 1568 anche l’unitarianesimo, diffuso tra ungheresi e sekleri da Francisc David e dal medico Giorgio Biandrata, viene riconosciuto come *religio recepta*, cfr. Krista Zach, *Zur Geschichte der Konfessionen in Siebenbürger in 16 bis 18 Jahrhundert*, in “*Südost deutsches Archiv*”, XXIV/XXV (1981-1982), pp. 40-89.

¹⁶ Luterani erano dal 1544, anno della dieta di Mediaș, cfr. M. Păcurariu, *Istoria bisericii*, cit., p. 122.

¹⁷ Idem, *ibidem*, pp. 124-27.

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 177 e segg.

priati i monasteri di Transilvania e i vescovi di Cenad e di Oradea venivano cacciati dalle loro sedi.¹⁹ Gli ultimi tre decenni del secolo XVI videro poi la rivincita cattolica con l'elezione a principe di Stefano Báthory, così che già nel 1579 i gesuiti arrivavano a Cluj con un agguerrito programma di attività scolastica²⁰. Dopo la parentesi dei cattolici Báthory, dal 1603 al 1688 la Transilvania ebbe solo principi calvinisti (nel 1603 i gesuiti vennero di nuovo espulsi da Cluj, mentre il vescovo di Alba Iulia fu sostituito con un sovrintendente calvinista)²¹. Dal rapporto di un gesuita del 1650 risulta che nella zona di Caransebeș, più al riparo della pressione feudale magiara, molti nobili rumeni erano riusciti a mantenere i loro privilegi²². Essi però erano riformati, dice il gesuita, e ridurli al cattolicesimo era praticamente impossibile fino a che il principe non fosse stato un cattolico. Con gli Asburgo, infine, la stella del calvinismo volse al tramonto, ma dal punto di vista culturale una tradizione lunga più di cent'anni si era creata.

In Transilvania, proprio nello spirito della Riforma, sin dalla metà del '500 furono istituite scuole per ogni grado di insegnamento: a Brașov e a Cluj, ad esempio, già alla fine del sec. XVI, vi erano due importanti scuole dove studiavano anche giovani rumeni²³. Il principe Gabor Bethlen fondò il collegio di Alba Iulia nel 1622, stabilendo di lì a poco (23 giugno del 1624) che le scuole calviniste potessero essere frequentate dai rumeni²⁴. Il Banato non fu da meno: una scuola era stata fondata a Timișoara nel 1555 da Petru Petrovici, egli stesso propagandista della Riforma. Qui insegnava nel 1559 l'antitrinitarista Stancarus, riformatore degli slavi e adepto della riforma elvetica²⁵. Ma collegi nascevano anche ad Aiud, Hațeg, Caransebeș, Lugoj, Făgăraș²⁶: è molto probabile che essi fossero frequentati anche da rumeni. Al riguardo è molto interessante il regolamento della scuola di Făgăraș, fondata da Susanna Lorántffy nel 1657: nel documento di fondazione si dichiarava che la scuola era destinata ai rumeni che volessero imparare l'ungherese e impadronirsi facilmente dell'ortografia magiara, ma anche agli ungheresi che se avessero voluto, avrebbero potuto imparare a parlare e scrivere in rumeno²⁷. Notevole è anche il fatto che negli ordinamenti della scuola fosse prescritto che i testi dovessero essere scritti "con il vero alfabeto rumeno", cioè in caratteri latini²⁸. Insomma, i nobili rumeni da convertire al calvinismo tra

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 123.

²⁰ Saranno poi espulsi nel 1588 con la dieta di Mediaș, anche se il principe Sigismondo Báthory consentirà loro di continuare l'attività scolastica.

²¹ M. Păcurariu, *Istoria bisericii*, cit., p. 124.

²² *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, Austria 20, f. 360

²³ M. Păcurariu, *Istoria bisericii*, cit., p. 124.

²⁴ *Istoria învățământului din România*, vol. I, București, 1983, pp. 152-156.

²⁵ I. Gheție, *Fragmentul Todorescu*, cit., p. 46. Stancarus era passato anche da Sibiu, *ibidem*, p. 48.

²⁶ Per questo aspetto si veda S. Pușcariu, *Istoria literaturii române, Epoca Veche*, București, 1987, p. 87.

²⁷ D. Pantaleoni, *Il Calvinismo e l'Ortodossia nelle terre romene nel XVII secolo*, in corso di stampa in "Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura", I. Lupaș, *Documente istorice transilvane*, vol. I, Cluj, 1940, pp. 270-276.

²⁸ I. Lupaș, *Documente istorice*, cit., p. 275.

la fine del '500 e gli inizi del '600, dovevano essere avvezzi alla scrittura del rumeno con i caratteri latini e con l'ortografia magiara.

Dalle scuole transilvane e banatensi uscirono tutti gli autori dei testi rumeno-calvinisti che prenderemo in considerazione, testi che spesso erano prodotti proprio per le scuole, in rumeno e in caratteri latini e, naturalmente, nel rispetto delle norme ortografiche magiare. La sola eccezione nel panorama delle opere prodotte in quest'area è costituita dalla *Palia* di Orăștie — la prima Bibbia in rumeno — che è redatta in caratteri cirillici; il fatto non sorprende se si considera che un'opera monumentale come la Bibbia non poteva che essere destinata a tutti i rumeni delle diverse regioni e, quindi, doveva essere redatta secondo criteri che la rendessero accessibile a quanti più fedeli possibile.

Di fatto il primo documento che ci sia pervenuto in caratteri latini dalle terre rumene, è il frammento Todorescu, altrimenti conosciuto come *Cartea de Cântece*. Esso è probabilmente solo una prova tipografica, prodotta a Cluj tra il 1570 e il 1573²⁹, e poi inserita in un libro legato nel 1601³⁰. Il frammento rimasto, di sicura matrice calvinista, contiene 10 brani (salmi, lodi e canti di sepoltura), e non pare appartenere ad un graduale: esso, dunque, doveva essere destinato ai fedeli e non ai sacerdoti³¹. L'autore è anonimo, ma le caratteristiche linguistiche del testo tradiscono un traduttore banatense, più esattamente “*un maghiar cu o anumită cultură umanistă, care vorbea românește*”, secondo I. Gheție³². Gli anni cui si ascrive l'opera sono quelli della maggiore offensiva del calvinismo grazie all'azione del nuovo sovrintendente per i rumeni, Tordásy Pal proveniente da un villaggio vicino ad Orăștie, che riunì diversi sinodi³³, fino a quello di Cluj del 1571³⁴ che, tra le altre disposizioni, impose che tutti i preti comprassero il salterio e il *Liturghier* stampati in rumeno³⁵.

²⁹ Questa è l'opinione di N. Drăganu, *Mihai Halici (Contribuție la istoria culturală românească din sec. XVII)*, in “Dacoromania”, IV (1924-26), pp. 87-88 e di I. Gheție, *Fragmentul Todorescu*, cit., pp. 259-357 e 283, che spiega il ricorso alla tipografia unitariana di Gaspar Heltai con la mancanza di altre tipografie disponibili a stampare in caratteri latini. Su questi argomenti si veda anche I. Gheție, *Originile*, p. 109.

³⁰ Il testo è stato stampato per la prima volta da Sztripszky Hiador e Alexics György nel vol. *Szegedi Gergely énekskönyve XVI, századbeli román fordításban. Protestánsz hatások a hasai románságra*, Budapest, Hornyánsky Viktor, 1911. L'originale si trova nella Biblioteca Nazionale “Szecheny” di Budapest (RMK, I, 361 /b). Una accurata edizione critica con studio linguistico è quella a cura di I. Gheție, *Fragmentul Todorescu*, cit., pp. 259-364.

³¹ Secondo I. Popa, invece, i canti del Frammento erano destinati ai propagandisti ungheresi, cfr. *Originile cântecelor din Molitvenicul tipărit de Coresi în 1564*, in “Limba Română”, XV (1964), 3, p. 265.

³² Cfr. *Fragmentul Todorescu*, cit., p. 266 e pp. 273-276: la provenienza banatense è stabilita sulla base di alcuni criteri linguistici (evoluzione di [u] a [i] velare; mantenimento di [ŋ]; forme iotacizzate dei verbi ecc.) I. Gheție esclude che si possa trattare di un compilatore rumeno anche a causa della errata scansione delle parole e di alcuni errori che un rumeno non avrebbe mai commesso.

³³ M. Păcurariu, *Istoria bisericii*, cit., p. 126.

³⁴ Nel 1570 il metropolita ortodosso Sava era stato costretto a lasciare la sua sede, così che il nuovo principe Báthory ne avrebbe nominato un altro nella persona del monaco Eftimie, M. Păcurariu, *Istoria bisericii*, cit., pp. 130-131.

³⁵ Il testo di questo documento è pubblicato in E. Hurmuzachi-N. Iorga, *Documente*, V, I, București, 1884, pp. 645-646, doc. 1194.

Al Frammento Todorescu seguirono altre raccolte di canti calvinisti, ma solo dopo un intervallo di circa settant'anni. La ripresa della produzione calvinista, quindi, coincise con l'altra e più importante fase di offensiva del calvinismo in Banato che prese avvio con il regno di Gabor Bethlen³⁶. Ciò che è rimasto di quest'epoca, però, è prevalentemente manoscritto. Si tratta della raccolta di canti fatta a Lugoj o a Caransebeș intorno al 1640 e dovuta probabilmente a Mihai Halici senior³⁷, e della più nota raccolta di circa settanta inni copiata in Hațeg da Sándor Gergely Agyagfalva, oggi conservata nella Biblioteca del Collegio Riformato di Cluj (H 914)³⁸. Essa non dipende direttamente dalla *Carte de Cântece*, di cui riproduce solo quattro inni, ma si rifà ad un originale ungherese apparso dopo il 1600³⁹: ciò significa che le raccolte di canti venivano arricchite nel tempo e che il genere era abbastanza fiorente⁴⁰. Inoltre, pare che anche il colto parroco calvinista di Lugoj, Fogarasi István, stesse compiendo nel 1648 la traduzione di una raccolta di canti di cui egli stesso dava notizia⁴¹, ma che non ci è pervenuta se non, forse, in copie più tarde. Una copia della raccolta di Fogarasi potrebbe essere, infatti, la raccolta anonima di 42 canti segnalata da N. Drăganu⁴² presente nello stesso manoscritto (R-1813 del Collegio Riformato di Cluj) che contiene la traduzione di 150 salmi di Davide tradotti sulla base dell'originale ungherese di Albert Molnár di Szencz⁴³. Sulla base della filigrana della carta, il ms. anonimo di Cluj è databile al 1660 c.a.⁴⁴, comprende 414 pagine ed è attribuibile ad un autore originario del Banato-Hunedoara: contrariamente a quanto era stato affermato da G. Alexics che non aveva avuto modo di studiare il testo, oggi si sa che non si tratta di un'opera destinata al clero⁴⁵, ma di una raccolta compilata per i fedeli calvinisti⁴⁶.

Della stessa epoca è il Catechismo tradotto da Fogarasi István, parroco calvi-

³⁶ Pare che il Bethlen pensasse ad una nuova ristampa di canti, cfr. I. Gheție, *Fragmentul Todorescu*, cit., p. 283.

³⁷ L'attribuzione è di N. Drăganu, *Mihai Halici*, cit., pp. 86-87; cfr. I. Gheție, *Baza dialectală a românei literare*, București, Ed. Academiei, 1975, p. 305.

³⁸ Cfr. Sztripszky-Alexics, *Op. cit.*, p. 175.

³⁹ I. Gheție, *Fragmentul Todorescu*, cit., p. 283. I salmi rumeni sono traduzioni dei salmi in versi di Szenci Molnár Albert, la cui prima edizione vide la luce a Herborn nel 1607 e che, a loro volta, questi dipendono da una traduzione tedesca di Ambrosius Lobwasser dei salteri ugonotti.

⁴⁰ Tra l'altro, non va trascurato il fatto che i salmi dei calvinisti rumeni cantati nelle chiese di Lugoj e di Caransebeș sono i più antichi esempi di versificazione colta rumena: cfr. S. Pușcariu, *Istoria literaturii*, cit. p. 88.

⁴¹ Cfr. N. Drăganu, *Un manuscris calvino-român din veacul al XVII-lea*, in *Omăgiu Fraților Alexandru și Ion I. Lăpedatu la împlinirea vârstei de 60 de ani*, București, 1930, p. 301.

⁴² Id., *ibidem*, p. 289.

⁴³ I. Gheție, *Fragmentul Todorescu*, cit., p. 284.

⁴⁴ Cfr. N. Drăganu, *Un manuscris*, cit., p. 301.

⁴⁵ G. Alexics, *Material de limbă din Codicele de Petrova*, "Revista pentru istorie, archeologie și filologie", XIII (1912), pp. 278-279.

⁴⁶ N. Drăganu, *Un manuscris*, p. 302; C. Tagliavini, *Influences du Psautier Huguenot de Clément Marot et Théodore de Bèze dans la littérature roumaine ancienne*, in "Cahiers S. Pușcariu", I (1952) 1, p.41.

nista di Lugoj che fu pubblicato ad Alba Iulia nel 1648⁴⁷, destinato, come è detto esplicitamente, alla scuola di Caransebeș⁴⁸.

Alla fine del secolo risale la versione manoscritta del salterio di Molnár dovuta al prete calvinista Janos Viski (1697), un ungherese originario di Hațeg o di Lugoj⁴⁹, poi forse pastore in Hunedoara⁵⁰. L'opera contiene una raccolta di 35 inni religiosi ed altre preghiere per un totale di 413 pagine e fu copiata in parte a Sântamaria-Orlea (Hunedoara), in parte a Geoagiul de Jos (Hunedoara)⁵¹ ed è oggi conservata nella Biblioteca dell'Accademia di Cluj (R-1831). L'opera era destinata alle comunità calviniste di Banato-Hunedoara, come si evince dalla struttura del testo e dalle sue particolarità linguistiche⁵².

L'ultima raccolta di canti calvinisti pervenutaci è quella di Styefan Istvánházi del 1703, anch'essa manoscritta e conservata nella Biblioteca dell'Accademia di Cluj (fondo unitariano, 579 a-b)⁵³. Il ms. di 360 pagine riproduce in modo lacunoso il salterio di Molnár, dal quale mancano ben 74 salmi e comprende una serie di preghiere e di canti calvinisti⁵⁴. L'autore, identificato di recente, sarebbe un prete calvinista originario della regione di Aiud e stabilito a Râu de Mori nella Țara Hațegului, presso i signori Kendeffy (Cândeia)⁵⁵.

Secondo quanto è stato dimostrato da M. Gherman, il manoscritto anonimo, quello di Viski e quello di Istvánházi non sono copie l'uno dell'altro, ma non sono neppure traduzioni originali degli autori: essi potrebbero dipendere dalla più antica traduzione del 1640 e in parte, quelli più recenti, da una tradizione orale⁵⁶. Tutti i testi hanno però un'ortografia coerentemente modellata su quella ungherese dell'epoca e se presentano delle incoerenze — sempre le stesse per

⁴⁷ Il titolo completo dell'opera è: *Catechismus atsaja et atsaja. Summa szau Medusa a ulujtej si à Kredinciej Christinaszkae, kuprinsze en entreberi, si reszpunszuri szkurtae, si ku adeveretury den szkriptura szventae enterite*. Lo studio del testo in L. Tamás, *Fogarasi István Kátéja*, Koloszvar, 1942. Non è ancora chiaro quale sia stato il testo utilizzato per la traduzione, ma è molto probabile che si sia trattato di un originale ungherese.

⁴⁸ *Istoria învățământului*, cit., p. 139.

⁴⁹ Per l'identificazione dell'autore cfr. B.P. Hasdeu, *Anonymus Lugoshiensis – cel mai vechi dicționar al limbii române după manuscriptul din Biblioteca Universității din Pesta*, "Columna lui Traian", IV (1883), pp. 406-429, ma anche Șt. Meteș, *Istoria bisericii și a vieții religioase a Românilor din Ardeal și Ungaria*, Arad, tip. Diecezană, 1918, p. 395.

⁵⁰ D. Pantaleoni, *Testi calvinisti (salteri) romeni-magiari della regione Banato-Transilvania nei secoli XVI-XVII. Analisi filologico linguistica*, Tesi di Laurea inedita, Udine A.A. 1993-1994, pp. 54-55.

⁵¹ Il titolo è *A luj szvent David Kraj si prorokul o szutye si csincs dzecs de soltari, cari au szkrisz cu menile lui Viski János en Boldogfalva*, 1697.

⁵² D. Pantaleoni, *Testi calvinisti*, cit., p. 56.

⁵³ Il ms. è intitolato *Soltari lye a luj /sfunt da / vid kray / si prorok / Szkrisze ku asutoria luj Dumnyetzeu*, in *Riu de / Mori. Anno nos / tri Iesus Christi 1703. / in Kurtia Sinsztyityi / Supunyeszi Kendeffy / Janosaje gyelà / Styefan István házi*.

⁵⁴ Il primo vero studio di quest'opera, già segnalata agli inizi del XX sec., è quello di M. A. Gherman, *O psaltire calvino-română*, in "Sesiuni științifice din 20-21 decembrie 1972", vol., I, Cluj, 1973, pp. 173-192.

⁵⁵ D. Pantaleoni, *Testi calvinisti*, cit., pp. 59-60.

⁵⁶ M. A. Gherman, *O psaltire calvino-română*, cit., p. 184.

tutti i testi —, esse sono riconducibili ad oscillazioni dell'ortografia ungherese contemporanea⁵⁷. Tutti i testi, destinati probabilmente alla scuola oltre che al proselitismo, avevano una ragione d'essere solo in Banato, in quelle specifiche condizioni, dove erano richiesti anche dal programma di scolarizzazione avviato dai riformati. La circolazione manoscritta ci fa intendere che la richiesta dovesse essere maggiore alla produzione effettiva di testi a stampa.

La magnifica fioritura calvinista, in realtà, finì per essere una produzione isolata, senza eco alcuna tra i rumeni circonvicini, non tanto, credo, per ragioni confessionali, quanto, piuttosto per l'isolamento in cui era confinata dalla stessa scrittura del rumeno in caratteri latini⁵⁸.

Un'ultima osservazione è d'obbligo. Nella scelta di scrivere il rumeno in alfabeto latino non vi è nulla di ideologico: siamo semplicemente di fronte alla presa d'atto di una realtà esistente.

Una prova di quanto affermiamo è costituita anche dagli scritti appartenenti ad un'altra corrente culturale. In Transilvania si sviluppava, parallelamente a quella calvinista, una produzione di testi rumeni in alfabeto latino di matrice cattolica, dovuta alla controriforma e alla reazione cattolica al calvinismo incoraggiata dai Báthory sul finire del Cinquecento⁵⁹.

Nel 1636 venne pubblicato a Bratislava il catechismo del banatense Gheorghe Buitul pervenutoci solo nella ristampa che se ne fece a Cluj nel 1703⁶⁰. L'opera, in caratteri latini e ortografia ungherese, che apparve in prima edizione dopo la morte dell'autore, traduceva il catechismo di Pietro Canisio ed era destinata ai rumeni del Banato⁶¹. L'autore, di cui fino a qualche tempo fa si avevano scarse notizie⁶², fu il primo rumeno ammesso nella Compagnia di Gesù⁶³. Nobile rume-

⁵⁷ F. Király, *Din istoricul ortografiei române*, Timișoara, Facla, 1986, p. 22 e segg.

⁵⁸ Secondo I. Gheție vi sarebbe una sola eccezione: la copia di un *cântec la Crăciun*, opera di uno scriba della zona sud-orientale della Transilvania (Făgăraș?) del 1650 c.a., cfr. *Baza dialectală*, cit., p. 309. Il testo è conservato a Brașov.

⁵⁹ A Stefano Báthory (1571-1583) si doveva l'insediamento dei Gesuiti a Cluj e la fondazione nel 1579 del loro collegio e della loro residenza.

⁶⁰ *Catechismus sau Summă Kredinczéi Katholicsést R. P. Petri Canisii Szkrip: szvent den Rendul Szociéy lui Issus entorsz pre limba Rumenaszka dé R.P. Buitul Gsurgs Dokt:Szkrip: svente den acselas Rend akum de isznove tiperit ku oszjirdie R.R. P.P. Szociéy lui Issus*, Clusium, 1703.

⁶¹ Che sia effettivamente esistita la prima edizione non v'è dubbio: nella ristampa di Cluj si dice "de iznove tiperit", "nuovamente stampato". Inoltre l'opera fu conosciuta da Piluzio che la riprodusse in gran parte nel suo Catechismo del 1677 (vedi infra). Infine nelle Effemeridi del collegio gesuita di Tyrnavia, tenute da Gh. Dobronoki, sotto l'anno 1636, si legge "Accepi a Karansebes a nostris patribus catechismus P. Canisii e latino in linguam Valachicam imprimendum Posonii opera P. Iacobi Nemethi", cfr. N. Drăganu, *Mihai Halici*, cit., p. 119.

⁶² Cfr. G. Piccillo, *Influssi ungheresi e particolarità dialettali del Banato nel "Catechismus" di Gsurgs Buitul (1636-1703)*, in "Revue de Linguistique Romane", 50 (1986), 2, pp. 351-354. Oggi la figura del gesuita romeno è ampiamente presentata da L. Periș, *Le missioni gesuite in Transilvania e Moldavia nel Seicento*, Cluj, Ed. Fundației pt. Studii Europene, 1998, pp. 91-108.

⁶³ A. Bitay, *Gheorghe Buitul. Cel dintâiu care și-a făcut studiile la Roma, "Dacoromania"*, III (1922-23), pp. 789-792.

no⁶⁴, il giovane era stato allevato dal francescano Stefan Szentandrásy e, dopo gli studi a Vienna e un breve apostolato a Caransebeș, nel 1619 veniva raccomandato dal vescovo Istvan Csiky al Cardinale prefetto della Congregazione perché fosse ammesso al Collegium Germanicum-Hungaricum di Roma⁶⁵, dove iniziava gli studi nello stesso anno⁶⁶. Dopo gli studi romani e l'ingresso nella Compagnia di Gesù, nel 1625 Buitul tornò a Caransebeș dove rimase per dieci anni fino alla morte. Secondo la testimonianza del vescovo Színi, a Caransebeș esistevano ancora pochi cattolici rumeni⁶⁷ presso i quali il giovane gesuita venne mandato proprio perché era rumeno e parlava la loro lingua⁶⁸. Da altri documenti risulta che gli abitanti di Caransebeș erano valacchi e ungheresi, ma che l'ungherese era capito solo da pochi nobili⁶⁹. L'epoca non era molto propizia alla propaganda cattolica e l'ingresso del gesuita fu reso possibile solo grazie all'intervento del nobile Miklos Károly, la cui sorella era stata moglie del principe Bethlen⁷⁰. Al tempo in cui arrivava Buitul i cattolici non possedevano più chiesa perché quella esistente era passata ai calvinisti: Buitul costruì la chiesa di legno e una residenza, ma soprattutto nel 1626 aprì una scuola, dove si insegnava in rumeno, che contava circa cinquanta allievi⁷¹. Dalla ricca corrispondenza che G. Buitul intratteneva con il suo provinciale d'Austria risulta che i progressi del cattolicesimo furono notevoli negli anni della sua permanenza⁷². Buitul affermava di aver operato conversioni dal calvinismo, ma anche dall'ortodossia perché si muoveva tra Lugoj, Hațeg e tanti altri centri più piccoli, dove evidentemente tra il popolo esistevano ancora enclavi ortodosse. La fama della sua scuola crebbe negli anni e vi vennero a studiare nobili cattolici dalla Bulgaria e dalla Valacchia. Da una lettera di Buitul risulta anche che il segretario del principe di Valacchia, Radu Mihnea, avesse invitato il gesuita a corte, promettendogli che avrebbe ottenuto grandi risultati per la chiesa cattolica⁷³. Con la morte di Gabor Bethlen (1629) e con l'avvento di Gh. Rákóczy I le cose cominciarono ad andare male per i cattolici⁷⁴: i

⁶⁴ "Georgius Buitul Karansebesiensis, transylvanus, parentibus nobilibus natus", come si legge in A. Veress, *Fontes rerum hungaricarum*, II, Budapest, 1917, p. 26

⁶⁵ L. Periș, *Le missioni*, cit., p. 91.

⁶⁶ Così risulta dal giuramento pronunciato dallo stesso Buitul e depositato nel Collegium Germanicum-ungaricum, cfr. G. Piccillo, *Influssi ungheresi*, cit., p. 352.

⁶⁷ Essendo tutti gli altri rumeni passati al calvinismo, cfr. M. Balász- A. Ficsy, *Erdély és hódoltsággyi jezsuita missziók*, I/2, Szeged, 1990, p. 499.

⁶⁸ Cfr. L. Periș, *Le missioni*, cit., p. 97.

⁶⁹ L. Periș, *Le missioni*, cit., p. 96.

⁷⁰ L. Periș, *Le missioni*, cit., p. 97.

⁷¹ Krista Zach, *Die bosniache Franziskanermission des 17. Jahrhunderts im südöstliche Niederungarn. Aspekte ethnisch-konfessioneller Schichtung in der Siedlungsgeschichte Niederungarns*, in "Studia Hungarica" 13 (1979), p. 33.

⁷² Si veda, ad esempio, quanto si dice in ARSI, *Austria*, 20, ff. 215 r-v.

⁷³ ARSI, *Austria*, 20 f. 223.

⁷⁴ Una drammatica testimonianza di Buitul al provinciale d'Austria in cui si denuncia la grave situazione sotto il nuovo principe è contenuta in ARSI, *Austria*, 20, ff. 352 r-v.

gesuiti rischiarono l'espulsione (che poi sarebbe arrivata nel 1652) e comunque la scuola registrò presenze sempre minori⁷⁵.

Il contesto storico che abbiamo delineato sopra spiega perfettamente perché Buitul scrivesse in rumeno con alfabeto latino: i suoi interlocutori erano rumeni e questa tradizione grafica era loro familiare. E proprio l'ortografia magiara adottata dal gesuita, mentre chiarisce il carattere eminentemente pratico dell'opera — un'opera scritta per essere usata —, ci induce ad una ulteriore riflessione: Buitul aveva studiato a Vienna e poi per lungo tempo a Roma, eppure la sua opera non presenta alcun influsso di ortografia latinizzante e non presenta neppure influssi dell'ortografia italiana⁷⁶. Tutto ciò è comprensibile, a mio parere, se si ammette che Buitul si inserisce nel solco di una tradizione perfettamente consolidata in quell'area: i destinatari dell'opera, insomma, avevano a quel tempo una loro tradizione ortografica che non lasciava dubbi su come il rumeno si potesse scrivere con caratteri latini. Va aggiunto qui che il Catechismo è ricco di forme e voci che dovevano essere correnti nelle parlate banatensi dell'epoca (vi sono ad esempio molti magiarismi) e però appare purgata di certe particolarità più marcatamente dialettali che compaiono, invece, in altre opere coeve: mi riferisco, ad esempio, alla palatalizzazione di [n] che, ben attestata nel Catechismo di Fogarasi e nelle traduzioni degli inni e dei salmi, qui non compare. Il Catechismo di Buitul, dunque, è il frutto ben riuscito del tentativo cosciente da parte di un rumeno colto di scrivere in una variante letteraria che fosse anche accessibile ai destinatari⁷⁷.

La ristampa dell'opera nel 1703 si inquadra nella riscossa cattolica seguita all'arrivo degli Asburgo. Nel 1695 era sorta a Vienna la cancelleria aulica di Transilvania — un organismo destinato a regolare le relazioni confessionali e amministrative delle diverse etnie della regione — a capo della quale era stato posto il cattolico Samuele Kálnoky⁷⁸. Nello stesso anno veniva confermato quale primate d'Ungheria il potentissimo Leopoldo Kollonich, il fautore dell'unione delle chiese ortodossa e cattolica. Si intende che, nel nuovo scenario di fine Seicento, il Catechismo di Buitul, primo catechismo stampato con caratteri latini e ortografia ungherese, poteva essere utile anche ai greco-cattolici. Evidentemente non venne ritenuto adatto allo scopo il pur celebre Catechismo del frate minore conventuale Vito Piluzio, apparso a Roma nel 1677, di cui si parlerà tra breve: qui basti dire che l'opera di Piluzio è copia fedele di quella di Buitul e che ne differisce solo per l'ortografia. Che sia stata proprio l'ortografia, non perfettamente adeguata a quella ungherese e, quindi, non "tradizionale", a sbar-

⁷⁵ Con la morte del gesuita la scuola continuò ad esistere, tuttavia perdendo progressivamente prestigio. Nel 1643 vi insegnava Gregorio Lonczay, un ex gesuita, predicatore anche in rumeno, cfr. L. Periș, *Le missioni*, cit., p. 109.

⁷⁶ Cfr. anche G. Piccillo, *Influssi ungheresi*, cit., p. 355.

⁷⁷ Il carattere elevato dell'opera è stato rilevato anche da I. Gheție il quale afferma semplicemente che il catechismo è scritto in una buona lingua rumena: I. Gheție, *Africatele ă și ă în textele bănățene scrise cu litere latine și ortografie maghiară din secolele al XVI-lea și al XVII-lea*, in "Limba Română", XV (1966), 1, p. 38.

⁷⁸ L. Periș, *Le missioni*, cit., p. 162.

rare la strada alla ristampa del testo di Piluzio? Una risposta affermativa a tale quesito non ci pare improbabile.

Prima di passare alla situazione della Moldavia va ricordata una più tarda opera di provenienza transilvana: si tratta dell'*Evangeliiar* tradotto dal padre piarista ungherese Dávid Biró, pubblicato a Kalocsa nel 1769 e ristampato a Buda nel 1790⁷⁹. Anche Biró, che operò nella regione di Arad, scrisse in rumeno utilizzando l'alfabeto latino e un sistema ortografico ungherese molto più coerente rispetto a quello dei testi cronologicamente anteriori: infatti, pare chiaro che le sole incoerenze grafiche presenti nel testo siano quelle ancora esistenti nell'ortografia ungherese del tempo⁸⁰. Come è stato dimostrato recentemente, alla base della traduzione di questo testo è anche il *Missale Romanum*⁸¹. Tutti gli studiosi che si sono occupati dell'opera di Biró si sono chiesti a chi fosse destinata, tanto più che nel titolo appare una curiosa motivazione: l'opera è stata tradotta per la gioia spirituale ("*dirept veszelie jei szufleczaszke*") della signora Margherita Tomejan, al cui servizio l'autore era impiegato da molti anni. Naturalmente questa è più una curiosa formula dedicatoria e di omaggio, essendo incredibile che un libro venisse stampato, e poi ristampato dopo vent'anni, per soddisfare le esigenze spirituali di una sola persona. Così tutti gli studiosi del testo si sono chiesti a cosa e a chi effettivamente esso potesse servire. Per D. Mărtinaş esistono tre possibili risposte: i destinatari possono essere stati i moldavi (che all'epoca erano in gran parte cattolici), oppure i cattolici delle zone seclere, o, infine, alcuni rumeni cattolici di Transilvania di una zona non meglio precisata⁸². L'ultimo studioso, in ordine di tempo, che si è occupato dell'*Evangeliiar*, G. Piccillo, scrive: "*Rămâne de cercetat mediul cultural-religios în care lucrarea a luat naștere și împrejurările care l-au împâns pe preotul maghiar, bun cunosător al limbii române, să compună această cartică care s-a bucurat de o mare răspândire în biserica de rit catolic*" ("rimane da studiare quale possa essere stato l'ambiente culturale e religioso in cui il lavoro ebbe origine e le circostanze che spinsero il prete ungherese, buon conoscitore del rumeno, a comporre questo libretto che ebbe grande diffusione nella chiesa di rito cattolico")⁸³.

⁷⁹ Il titolo è: *Evangelie la toate Duminics si szerbetori peszte tot anul karele ku îndemnareă pre Csinszitej si szlevitej Doâmnej Consiliariczej Margheritej Tomejan szpre limbe Remlenaszke au telmezsuit si drept veszelie jei szufleczaszke ku ortografie ungurászke la tipar au dat P. David Biro dela Szent Petru den Rëndul Piarisztilor.*

⁸⁰ F. Király, *Din istoricul ortografiei române*, cit., p. 17.

⁸¹ G. Piccillo, *Evangeliiar de la Kalocsa*, in "Analele Universității din Timișoara", XXXIII (1995), p. 298 e segg. Secondo G. Piccillo e altri, però, sono stati considerati anche i testi del *Noul testament* del 1648, e della *Biblia* del 1688: cfr. V. Barbu, *O etapă a constituirii terminologiei religioase catolice în limba română: 1760-1780*, in "Verbum", I (1990), 7-12, pp. 123-131; Ead., *Biserica Română unită cu Roma, în căutarea identității: problema ritului și activitatea misionarilor iesuiți*, in "Revista istorică", III (1992), 5-6, pp. 529-546.

⁸² D. Mărtinaş, *L'origine dei cattolici di Moldavia*, ed. it., Padova, Ed. del Messaggero, 1987, pp. 83-85.

⁸³ G. Piccillo, *Evangeliiar de la Kalocsa*, cit., p. 239.

Credo che l'ambiente religioso e culturale e le circostanze che determinarono l'apparizione dell'opera si chiariscano se consideriamo che la signora Margherita Tomejan era moglie del vice-governatore del distretto di Arad, e se teniamo conto del fatto che gli anni in cui appare il libro sono quelli della massima resistenza ortodossa al cattolicesimo e all'unione, patrocinata in questa regione dal clero serbo⁸⁴: in tale contesto non pare impossibile che le autorità cattoliche sostenessero un'azione di propaganda presso i molti rumeni rimasti ortodossi nella regione. E, di fatto, di una energica azione cattolica, contrapposta a quella intrapresa dagli ortodossi, si ha ampia documentazione⁸⁵. Il libro, dunque, poteva essere destinato ai predicatori cattolici tra i rumeni dell'area di Arad. A sostegno di questa ipotesi depone anche il fatto che dai dati che abbiamo potuto raccogliere, risulta che non solo le alte gerarchie del clero cattolico, ma anche i sacerdoti incaricati del proselitismo tra i rumeni di Arad erano di origine ungherese, così che un vangelo con commento in lingua rumena poteva risultare della più grande utilità. Anche la struttura dell'opera, inoltre, induce a credere che i destinatari fossero elementi del clero: il libretto presenta il testo in latino del brano evangelico, cui si alterna la traduzione in rumeno; a questo segue il sermone per ogni brano del vangelo, mentre alla fine sono date le formule per celebrare alcuni sacramenti (il battesimo e il matrimonio, cioè i sacramenti più abituali e quelli in cui erano previste delle risposte da parte degli interlocutori). Come si vede, il testo ha tutta l'aria di essere un prontuario per i religiosi stranieri chiamati ad operare nella regione. L'ortografia ungherese adottata, a questo punto, non fa che confermare la nostra ipotesi.

Diversa appare la situazione degli scritti moldavi la cui serie è aperta dalla celebre *Dottrina Christiana*, un'opera dovuta al minore conventuale Vito Piluzio da Vignanello, pubblicata a Roma nel 1677 dalla Propaganda Fide⁸⁶, di cui l'autore era missionario in Moldavia dal 1653⁸⁷. Egli è il primo missionario, poi prefetto della Missione e anche Arcivescovo di Marcanopoli, con una lunghissima attività nella regione (1653-1687, con rare interruzioni), e con una reputazione a Roma di uomo degno di fede e di grande esperienza⁸⁸. Dopo i giudizi negativi espressi dagli studiosi che avevano potuto esaminare il testo di Piluzio solo som-

⁸⁴ M. Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe române*, II, București, Institutul Biblic, 1994, p. 80 e segg.

⁸⁵ M. Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe române*, cit., p. 80 e segg.

⁸⁶ Il titolo è *Dottrina Christiana tradotta in lingua valaca da Vito Piluzio*, Roma, 1677. Il testo è stato utilizzato e citato da molti intellettuali romeni (M. Kogălniceanu, T. Cipariu, A. Papiu Ilarian): per la bibliografia relativa alla notorietà dell'opera rimandiamo a D. Găzdaru, *Omagiu. Miscellanea din studiile sale inedite sau rare*, Freiburg, Institutul Român de Cercetări, 1974, p. 26.

⁸⁷ Per il primo periodo della missione di Moldavia si veda B. Morariu, *La missione dei frati minori conventuali in Moldavia e Valacchia nel suo primo periodo, 1623-50*, Roma, 1962; sull'epoca di Piluzio, invece, è utile G. Călinescu, *Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia nel sec. XVII e XVIII*, "Diplomatariu Italicum", I (1925), pp. 1-92.

⁸⁸ Riguardo al prestigio di cui il missionario godeva si possono leggere eloquenti testimonianze in D. Găzdaru, *Omagiu*, cit., pp. 28-32.

mariamente⁸⁹, alla fine degli anni Settanta esso è stato rivalutato da G. Piccillo che ne ha dimostrato la piena validità come documento linguistico⁹⁰, anche attraverso una decodificazione attenta del complesso sistema ortografico usato dall'autore. Prima di passare al problema della destinazione dell'opera, va detto che lo stesso G. Piccillo, che aveva rivendicato credibilità al testo del francescano di Vignanello, nel 1992, senza mettere in discussione l'innegabile valore documentario del testo, ebbe a dimostrare che V. Piluzio aveva ampiamente attinto (da p. 3 a p. 31) al Catechismus di Buitul, "moldavizzandolo" e camuffandolo anche sotto una veste ortografica lievemente diversa⁹¹, facendo ricorso a grafemi dell'ortografia polacca oltre che ad alcune soluzioni personali. Caratteristica di questo testo, inoltre, come di quelli più tardi del confratello Silvestro Amelio (v. infra) è una ortografia tanto incoerente che per rappresentare un suono ricorre talvolta a ben cinque o sei soluzioni differenti, tutte adottate spesso nello stesso termine e nello stesso contesto fonico⁹². Proprio tale incoerenza induce a chiedersi a quale pubblico l'opera potesse essere destinata. Già C. Tagliavini si meravigliava che i linguisti rumeni non si fossero chiesti "come mai un italiano usasse una ortografia così poco italiana"⁹³. Ma lo stesso Tagliavini non forniva poi alcuna risposta. Ed anche G. Piccillo, nell'articolo in cui svelava il plagio di Piluzio, dichiarava: "*Resta tutt'al più da chiedersi a quale cerchia di lettori potesse essere destinato un testo siffatto, certamente di difficile lettura e di difficile interpretazione*"⁹⁴. Come G. Piccillo, in tempi più recenti anche altri studiosi hanno cercato di individuare i possibili destinatari di un'opera come quella del Piluzio che, essendo stampata, doveva essere ritenuta di una certa utilità per qualcuno. Al momento attuale le risposte date sono varie. Se Piccillo affermava che "*non rimane da supporre che il Catechismo... fosse destinato in primo luogo allo stesso autore e in secondo luogo ad altri missionari che ne avessero appreso la chiave*

⁸⁹ Si vedano, tra gli altri, V.A.Ureche, *Schița de istoria literaturii române*, București, 1885, p. 204; A. Densusianu, *Istoria limbii și literaturii române*, Iași, 1894, p. 202; R. Ortiz, *Per la storia della cultura italiana in Rumania. Studi e ricerche*, Roma, 1943, p. 96.

⁹⁰ G. Piccillo, *Note sulla «lingua valacha»*, cit., pp. 31-46; Idem, *Considérations sur le lexique du Catéchisme roumain (1677) de Vito Piluzio*, in "Revue de Linguistique Romane", 44 (1980), pp. 121-134.

⁹¹ G. Piccillo, *Le fonti della «Dottrina Christiana tradotta in lingua valacha da Vito Piluzio» (1677)*, cit., pp. 495-507. A p. 506 lo studioso catanese scrive: "I rilievi che la comparazione tra le due opere ci ha consentito di fare, anche se ridimensionano l'importanza attribuita al Catechismo di Piluzio nella storia della propaganda cattolica in Moldavia, non ne incrinano, comunque, il valore documentario: il testo, pur con le sue incoerenze e bizzarre ortografiche,... rimane quanto meno un repertorio utile alla dialettologia storica rumena per le interessanti e attendibili attestazioni di alcuni fenomeni dialettali moldavi della fine del Seicento".

⁹² È il caso, ad es., di [č] rappresentato con *ch*, *k*, *ck*, *c*, *z* + *i*, *cz*: G. Piccillo, *Note sulla «lingua valacha»*, cit., p. 35.

⁹³ C. Tagliavini, *Alcuni manoscritti*, cit., p. 58, nota 5: in realtà il riferimento è a S. Amelio che pure, come si dirà, ha una ortografia molto più coerente di quella del Piluzio.

⁹⁴ G. Piccillo, *Le fonti*, cit., p. 506.

di lettura⁹⁵, e più tardi si correggeva, sostenendo che il testo doveva essere destinato alle popolazioni ungheresi e sassoni di Moldavia, che certamente conoscevano l'alfabeto latino⁹⁶. G. Chivu, invece, è propenso a credere che i destinatari fossero i rumeni ortodossi provenienti dalla Transilvania e, quindi, genti abituate a tale tipo di alfabeto: secondo Chivu la scelta dei missionari cattolici di Moldavia "era un *act firesc, menit sa asigure o continuitate*"⁹⁷. Certamente l'ipotesi di G. Chivu appare come la più fondata e realistica, ma essa è valida, a mio parere, solo per i testi più tardi. Nell'epoca di Piluzio, infatti, i numeri riferiti dalle relazioni degli stessi missionari dicono che in Moldavia non vi era un afflusso notevole di rumeni di Transilvania, cosa che sarà vera, invece, a partire dagli anni Quaranta del Settecento⁹⁸. Inoltre, le condizioni in cui veniva predicato il cattolicesimo in Moldavia facevano sì che vi fosse occasione solo per una predicazione orale: solo i pochi mercanti cattolici (tutti stranieri) e i pochi nobili a corte dovevano essere in condizione di leggere⁹⁹, mentre gli altri, rumeni o ungheresi che fossero, apprendevano dalla viva voce del missionario e ritenevano i precetti a memoria. Quindi un testo come la *Dottrina Christiana* doveva servire ai missionari: ma allora perché era reso in una veste grafica per loro illeggibile? Una spiegazione più concreta di quelle proposte fino ad ora, ci pare la seguente. Libri come quelli di Vito Piluzio, o come quelli più tardi di Silvestro Amelio, erano molto richiesti dalla Propaganda, che riteneva di utilizzarli per eliminare il drammatico problema delle lingue "da usarsi nelle Missioni", fornendo ai nuovi missionari strumenti utili perché essi potessero subito operare¹⁰⁰. Di fatto, la prova di conoscenza della lingua fu sempre grande titolo di merito agli occhi dei cardinali di Propaganda¹⁰¹. Da parte di chi scriveva, dunque, si sapeva di fare non solo cosa gradita in Congregazione, ma anche di grande utilità personale, essendo la conoscenza della lingua titolo preferenziale per occupare posti di rilievo nella gerarchia della Missione, o semplicemente per ottenere la conferma o il dottorato. Così si spiegherebbe il fatto che molti dei missionari — in genere, i più ambiziosi e inquieti —, nelle loro lettere alla Propaganda promettevano di inviare

⁹⁵ G. Piccillo, *Le fonti*, cit., p. 506

⁹⁶ G. Piccillo, *Testi romeni in alfabeto latino (secoli XVI-XVIII)*, Catania, CUECM, 1991, p. 7.

⁹⁷ Gh. Chivu, *Influente maghiare*, cit., pp. 9-18.

⁹⁸ Al riguardo mi permetto di rimandare ad un mio contributo: *Alcuni aspetti dell'attività missionaria cattolica in Moldavia tra la seconda metà del Settecento e i primi anni dell'Ottocento*, in *Studi in ricordo di G. Barbina*, II vol., Udine, Forum, 2001, pp. 101-113.

⁹⁹ G. Călinescu, *Alcuni missionari*, cit., pp. 1-35.

¹⁰⁰ Un'altra soluzione sarebbe stata quella di istruire i missionari prima della partenza; la richiesta di collegi *ad hoc*, infatti, fu avanzata da più parti nel corso della storia della Missione di Moldavia: per i dati al riguardo, cfr. G. Piccillo, *Sul catechismo romeno di Gaspare da Noto (1644)*, in "Studi italo-romeni", I, (1997), p. 10 e segg.

¹⁰¹ Il problema è affrontato in un mio studio a cui mi permetto di rimandare: *Ungherese e romeno nella Moldavia dei secoli XVII-XVIII sulla base dei documenti della "Propaganda Fide"*, nel vol. *Italia e Romania. Due popoli e due storie a confronto (secc. XIV-XVIII)*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 291-318.

al più presto la tal grammatica o il tal altro vocabolario. Sono quelle grammatiche, quelle omelie e quei vocabolari annunciati e probabilmente mai scritti di Bartolomeo Bassetti¹⁰², di Gasparo Malandrino — l'ambiguo Casparus del *Codex Bandinus* che neppure conosceva il rumeno¹⁰³ —, di Francesco Maria Madrelli¹⁰⁴, di Francantonio Minotto¹⁰⁵, tutti presunti autori di opere mai trovate.

Vito Piluzio scrisse la *Dottrina Christiana* in una non lunga fase di permanenza a Roma, quando, ritornato dalla Moldavia dopo più di vent'anni di attività, sollecitava la nomina a vicario apostolico di Bacău, alla quale aspirava già dal 1670, come dimostrano le sue lettere dai luoghi della Missione¹⁰⁶. La composizione del testo potrebbe non essere stata estranea a tale aspirazione del conventuale che, di fatto, nel marzo del 1678 ottenne la nomina di arcivescovo di Marcianopoli¹⁰⁷. D'altra parte, egli non fa alcuna menzione della stesura di un catechismo nella fitta e dettagliata corrispondenza che intrattenne con la Propaganda dai luoghi della Missione prima del suo ritorno in Italia.

A Roma, invece, Piluzio poté avere facile accesso al *Catechismus* di G. Buitul che riprodusse, come si è detto, con le "moldavizzazioni" ritenute opportune da uno che, come lui, conosceva molto bene il moldavo. Per camuffare il plagio (anche se all'epoca il concetto di plagio era molto diverso da quello attuale) il conventuale introdusse grafemi dell'ortografia polacca (di cui doveva avere una certa conoscenza, se non altro per la frequentazione con intellettuali del calibro di Miron Costin)¹⁰⁸, introdusse segni dell'ortografia italiana, oltre che curiose soluzioni personali. Naturalmente non rinunciò del tutto all'ortografia magiara adottata da Buitul, anzi sostanzialmente la mantenne: del resto, il libricino del gesuita rumeno aveva il prestigio del testo stampato e a Piluzio mancava, in fondo, un modello di riferimento. Così la *Dottrina Christiana*, praticamente inutilizzabile per via di quel complesso sistema ortografico, vide trionfalmente la luce: la Propaganda credette di far opera utile per quella sua primogenita e tormentata Missione e nulla ebbero da obiettare gli alti prelati della Congregazione, non essendovi modo alcuno di controllare l'operato dello stimato Piluzio¹⁰⁹.

Qualcosa del genere dovette accadere anche con i vangeli e il catechismo di F. Antonio Zauli nel 1715-16: il frate missionario, dopo aver spedito le sue traduzioni alla Propaganda, si affrettava a chiedere il titolo di visitatore aposto-

¹⁰² Cfr. D. Găzdaru, *Omagiu*, cit., pp. 10-13.

¹⁰³ G. Piccillo, *Sul catechismo romeno di Gaspare da Noto (1644)*, cit., p. 10 e segg.

¹⁰⁴ G. Piccillo, *La langue roumaine dans les écrits des missionnaires italiens (XVII^e-XVIII^e siècles)*, in "Revue des études sud-est européennes", XXVI (1988), 3, p. 211.

¹⁰⁵ D. Găzdaru, *Omagiu*, cit., pp. 41-42.

¹⁰⁶ I. Bianu, *Vito Piluzio. Documente inedite din arhivele Propagandei*, in "Columna lui Traian", IV (1883), 1, p. 275 e segg.

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁸ Il celebre storico cita Piluzio in *De neamul moldovenilor*, cfr. M. Costin, *Opere*, ed. critică de P. P. Panaitescu, București, ed. Academiei, 1958, p. 247.

¹⁰⁹ Circa l'impossibilità (cronica!) di trovare esperti di rumeno si veda G. Călinescu, *Alcuni missionari*, cit., p. 66.

lico¹¹⁰. Ma dell'opera di Zauli, effettivamente scritta e ricevuta dalla Propaganda¹¹¹, non possiamo dire nulla perché, prima ancora di essere stampata, essa si smarri in circostanze oscure¹¹².

Il catechismo di Silvestro Amelio del 1719¹¹³, come è stato dimostrato da tempo, non è che una copia fedele del testo stampato del confratello Vito Piluzio¹¹⁴. Il catechismo di Amelio, però, faceva parte di un fascicolo ben più ampio inviato alla Congregazione per la stampa¹¹⁵, che conteneva le formule cattoliche, bilingui, per la somministrazione dei sacramenti, la traduzione rumena della passione di Cristo secondo i quattro evangelisti¹¹⁶ e un vocabolario "*italiano muldavo*"¹¹⁷, cioè, come ebbe a scrivere lo stesso Amelio nel 1737, "*tutto il necessario o bisognevole all'operario del Crocefisso*"¹¹⁸, tutto ciò che poteva servire al missionario all'inizio della sua attività. Si trattava quindi di un'opera destinata ad essere utilizzata, come l'altra compiuta nel 1737 dallo stesso Amelio, le *Conciones latino muldave*, cioè un *Evangeliar* con relative omelie¹¹⁹. È forse per questa ragione che l'Amelio, pur nel rispetto dell'illustre modello di Vito Piluzio, momentaneo capostipite di una tradizione che, come vedremo, si sarebbe presto estinta, e quindi pur trasferendo nei suoi scritti buona parte delle soluzioni ortografiche ungheresi, prese l'ardua decisione di rendere secondo i criteri dell'ortografia italiana alcuni dei fonemi rumeni. Ad esempio, decise di trascrivere la palatale [č] con *c*, contro la "tradizione" della sua rappresentazione con il digramma ungherese *cs*, introdusse *z* per trascrivere [tʃ], anche se mantenne il digramma ungherese *cz*; rappresentò la sibilante sorda [s] con *s*, anche se in qualche caso si registra ancora *sz*, il digramma ungherese fino ad allora adottato, ecc.¹²⁰

¹¹⁰ Cfr. D. Găzdaru, *Omagiu*, cit., pp. 32-34.

¹¹¹ Così risulta dallo stesso registro della tipografia della Propaganda, Arch. Prop. F., *Acta*, 1716, 193, f. 34.

¹¹² Al riguardo si veda G. Piccillo, *La langue roumaine*, cit., p. 208.

¹¹³ *Dottrina Christiana tradotta in lingua muldava dal padre Silvestro Amelio da Foggia Minor conventuale di S. Francesco olim prefetto delle Sagre missioni apostoliche di Moldavia, Vallachia, e Transilvania, l'anno 1719: in Yassi*

¹¹⁴ N. Drăganu, *Catehismul din Manuscrisul de la 1719 al lui Silvestro Amelio, copie după al lui Vito Pilutio tipărit la 1667* [sic], in "Făt-Frumos, Revista de literatură și folclor", Suceava, I (1926), I, pp. 34-38.

¹¹⁵ Così afferma lo stesso autore in una lettera inviata alla Propaganda Fide l'11 dicembre 1723; a favore dell'ipotesi che il testo fosse destinato alla stampa depongono anche le lettere inviate alla Congregazione dal superiore dei Gesuiti di Iași e dal prefetto della missione di Moldavia: cfr. G. Călinescu, *Alcuni missionari*, pp. 150-151.

¹¹⁶ Il ms. è catalogato come D30 nell'Archivio dei Frati Minori di Roma. Esso è stato pubblicato da G. Piccillo, *Il "Katekismu krestinesku" di Silvestro Amelio (1719)*, in "Balkan-Archiv", 17-18 (1992-1993), pp. 433-538.

¹¹⁷ Il glossario è stato pubblicato separatamente da G. Piccillo, *Il glossario italiano-moldavo di Silvestro Amelio (1719). Studio filologico-linguistico e testo*, Catania, CUECM, 1982.

¹¹⁸ Lettera autografa, conservata all'interno del ms., datata 20 aprile 1737.

¹¹⁹ Ms. 2882 della Biblioteca dell'Accademia rumena di Bucarest, ancora inedito.

¹²⁰ Cfr. G. Piccillo, *Il manoscritto romeno di Silvestro Amelio (1719): osservazioni linguistiche*, in "Studii și Cercetări Lingvistice", XXXI (1980) 1, pp. 11-30.

Ma la vera rivoluzione avvenne con la seconda metà del secolo XVIII quando la necessità di produrre testi immediatamente utilizzabili — e quindi accessibili ai novelli missionari, della cui opera c'era vero bisogno per l'arrivo di molti rumeni dalla Transilvania¹²¹ — indusse i missionari più anziani a redigere testi facilmente utilizzabili per l'attività quotidiana del missionario: preghiere, formule di confessione, formule di abiura, omelie. Sono i testi del fondo Mezzofanti della Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna, fortunatamente giunti nelle mani del Cardinale poliglotta e risalenti ad un periodo che va dal 1760 al 1813 c.a.¹²². Ora i monaci sperimentavano rese ortografiche diverse che nulla più avevano dei sillabini sistemi ortografici del Piluzio e dell'Amelio. I testi, scritti per i missionari, che talvolta dovevano solo pronunciarli (spesso, infatti, manca il testo latino o italiano), sono rigorosamente redatti con ortografia italiana: essi sono redatti per essere letti così come erano scritti.

Come era già accaduto in area transilvana, e come aveva fatto Amelio, a questi testi, uno dei più acuti missionari dell'epoca, il padre A. M. Mauro, pensò di aggiungere anche un manuale che consentisse la comunicazione con i locali e che fosse di aiuto nell'apprendimento della lingua: sono le *Diverse materie in lingua moldava*¹²³, una inconsueta guida di conversazione, con argomenti molto spesso legati alla sfera religiosa¹²⁴.

Per concludere, i testi rumeni in alfabeto latino non costituiscono una classe omogenea di scritti ma sono strettamente legati alle specifiche condizioni storiche delle regioni rumene in cui vengono prodotti e alla destinazione che gli autori intendevano dare. Esiste una produzione banatense legata al calvinismo, di grande profilo ma di circolazione ridotta, i cui destinatari erano i rumeni del Banato, che avevano una tradizione — non sappiamo quanto antica — nell'uso dell'alfabeto latino; esiste, poi, una produzione banatense di matrice cattolica che per un certo periodo si salda con quella nascente moldava: essa è dettata dalla necessità di difendere le posizioni cattoliche in Banato nei tempi duri della offensiva calvinista prima e di quella ortodossa poi; i destinatari sono principalmente i religiosi e i predicatori. Infine vi è la tradizione moldava che, proprio attraverso lo studio dell'ortografia, rivela di essere molto eterogenea: da Piluzio che scrive per la gloria, ad Amelio che comincia a porsi il problema della leggibilità dei suoi testi, destinati ai missionari, agli autori della fine del Settecento che producono veri e propri prontuari per i missionari chiamati a convertire i molti rumeni ortodossi, vecchi e nuovi, della regione.

TERESA FERRO

¹²¹ T. Ferro, *Alcuni aspetti dell'attività missionaria cattolica*, cit., pp. 101-113.

¹²² T. Ferro, *Per la storia della propaganda cattolica in Moldavia alla fine del sec. XVIII*, nel vol. *Studi offerti ad Al. Niculescu dagli amici e allievi di Udine*, Udine, Forum, 2001, pp. 61-72.

¹²³ Il testo fu pubblicato da C. Tagliavini, *Alcuni manoscritti*, cit., pp. 51-104.

¹²⁴ Lo stesso A. M. Mauro fu l'autore, probabilmente, del ms. anonimo Asch 223 di Göttingen che con le *Diverse Materie* presenta molti punti di contatto, cfr. G. Piccillo, *Il ms. Asch 223 di Göttingen (sec. XVIII)*, in "Travaux de Linguistique et de Littérature", XXV (1987) 1, pp. 7-147.

IL *GHIBELLIN FUGGIASCO* E LA *BELLA TRINACRIA*. IL TEMPO DELLA NARRAZIONE DANTESCA, I TEMPI DELLA LETTURA SICILIANA

Fuor di Sicilia, dall'undicesimo al ventesimo secolo, da Ibn Hamdis, poeta siciliano di lingua araba, a Salvatore Quasimodo¹, i nostri autori hanno spesso trovato ragioni e nutrito sentimenti, comunque scaturiti dall'intima passione per l'Isola, che oltre ad impreziosire le realtà culturali in cui si sono trovati ad operare hanno valorizzato sempre più l'indentità della cultura siciliana senza mai, è questo il nostro pensiero, segnare un *tramonto*².

Uno scambio particolare in questo senso si è verificato nel tredicesimo secolo, quando, come indicato dal "gran teorizzatore della volgare eloquenza"³, la *scuola siciliana* ha passato il testimone a quella toscana.

Scopo di questa ricerca è indagare la lettura che di Dante si è manifestata in Sicilia; dopo un rapido *excursus* della diffusione dell'opera dantesca tra il XIII ed il XVIII secolo, pedineremo l'esegesi ottocentesca dedicando particolare attenzione all'interpretazione politico-democratica acquisita attraverso Ugo Foscolo. Brevemente, infine, ci affacceremo sul panorama delle ricezioni dantesche nella Sicilia del secolo appena trascorso.

Questo tema ci condurrà alle considerazioni che Dante esprime della Sicilia che gli fu contemporanea, quella dei Vespri, e di conseguenza al modo in cui tali considerazioni vennero accolte nell'Isola. Pertanto riteniamo opportuno affidarci alle parole di Giovanni Alfredo Cesareo ed aprire una finestra sulla Sicilia che precede la grande rivoluzione del 1282.

Noi sentiamo che, se la distinzione più rilevante è sempre quella indicata dall'Alighieri; pur nella zona in cui egli costrinse tutte le manifestazioni d'arte anteriori allo stil nuovo va fatta qualche suddivisione; giacché né la forma, né la contenenza della poesia, fiorita sotto gli Svevi, rimase tel quale, allorché la scienza de' versi trasmigrò dalla Sicilia nella Toscana meridionale. [...] La cultura si-

¹ Per una sorprendente analogia tra i versi del poeta arabo originario di Noto e quelli del grande maestro modicano, vedi: L. Sciascia, *Sicilia e sicilitudine*, in *La corda pazzo*, Adelphi, Milano, 1991, pagg. 11-18.

² Cfr. G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana*, II ed., Firenze, 1963.

³ G.A. Cesareo, *La poesia siciliana sotto gli Svevi, studi e ricerche*, Giannotta, Catania 1894, pag. III.

ciliana, sul tramonto del secolo duodecimo e albeggiando il decimoterzo, fu massimamente araba, bizantina e romana. Eran tenute in onore la geografia, l'astrologia, l'astrologia, la matematica pura, la medicina, la filosofia. [...] Che con la poesia araba gareggiasse, in ispecie per gli argomenti eroici e satirici, anche la latina, risulta da testimonianze e da documenti. [...] Dunque, fino agli ultimi re normanni, la poesia araba e la latina si contesero il plauso della corte siciliana. [...] E questa poesia procede in parte, per il contenuto, per il materiale affettivo e fantastico, per i metri, da una poesia già divenuta famosa, la poesia provenzale. Il caso parrà straordinario, quando si pensi che la poesia provenzale in Sicilia non aveva mai potuto attecchire; mentre aveva trovato le più liete accoglienze ne' castelli dell'Italia settentrionale [...]. Non si vuol dire con questo che la poesia provenzale fosse del tutto sconosciuta in Sicilia: un rumore confuso ve ne dovè pervenire; de' trovatori si fermaron talvolta in Sicilia, a mezzo di un viaggio verso Tripoli o verso Soria. [...] Ma tutto ciò non prova nulla: già la poesia siciliana al tempo di Federigo II [...] era nata; poi anche né tutt'i poeti provenzali, ch'esaltarono l'imperatore, lo conobber da presso; né tutti quelli che lo vollero conoscere, si dovettero recare in Sicilia. Quando Federigo teneva corte nelle città dell'Italia superiore, s'intende che i trovatori v'andassero e vi cantassero: colà principalmente la corte era gremita di gente del paese avvezza a capire la lingua e ad ammirare la poesia di Provenza; ma la corte di Palermo era tutt'altra cosa.

Qui fra gl'intercolonn guardanti su' giardini di palme e sul mare, s'aggravano pochi frati e molti dotti musulmani, ebrei, siciliani, disputando e citando Aristotile, e i cavalieri tedeschi giocavano a' dadi e agli scacchi co' baroni pugliesi, su' cuscini di seta trapunti d'oro e di perle e ricorsi di segni arabi; un falconiere, ritto davanti l'alta finestra spalancata, addestrava al volo il falcon pellegrino che gli strideva, incappucciato, sulla manica di vajo; i grammatici di Palermo ragionavan tra loro; maestro Teodoro, l'astrologo dell'imperatore, meditava, passeggiando su e giù lungo un portico, una congiunzione di stelle, a quando a quando distratto dalle risa e dalle grida de' paggi saraceni che accorrevano a udire un comando del cancelliere o dell'ammiraglio o di qualcuna di quelle meravigliose fanciulle della Georgia o di Corinto, le quali, adagate sotto un padiglione di sciamito vermiglio scintillante di gemme fra l'oro delle serpeggianti iscrizioni, aspettavano un cenno dell'imperatore per rallegrarlo col canto, o con la danza agile e lasciava tra il muover de' veli leggiere, o con le pantomime e i giochi d'equilibrio. I grandi eunuchi neri vegliavan, diritti, a' lati del padiglione; e a ogni moto della persona, le spade lampeggiavano.

Fra una tal società io immagino bene che potesse farsi avanti un poeta arabo a cantare le lodi d'una bella ignota "dagli occhi d'antilope", o un notaro a ridire in latino barbaro quelle del Cesare siciliano; ma chi avrebbe gradito, fuor che l'imperatore e qualche uomo di viaggi, un giullare o un trovatore venuto a spifferar le sue coble provenzalesche in un paese dove il popolo non capiva, e il dotto non provava alcun bisogno di studiare codesto idioma? Insomma, come la vicinanza de' luoghi e de' dialetti, delle tradizioni e de' gusti, aiutò il trapiantamento della poesia provenzale nell'Italia superiore, così la distanza de' luoghi, de' dialetti, delle tradizioni e de' gusti dovè sempre contrariarlo nell'Italia meridionale e in Sicilia.

Se dunque la più antica poesia siciliana, della quale abbiamo notizia⁴, è intin-

⁴ G.A. Cesareo si riferisce al sonetto *La desianza amorosa* di Jacopo da Lentini, probabilmente composto a Bologna.

ta di provenzalismo, bisogna ritrovar la cagione di questo fatto in un'azione letteraria fuor della vita e de' costumi dell'isola. La prima canzone siciliana che si può riportare (benché non sia stato notato finora da alcuno) a una data più che probabile, ci appare scritta sul continente. [...] Forse la poesia volgare cominciò a germogliare sotto l'ultimo re normanno; gittò i primi fiori quando, esulati gli arabi di Palermo, non ebbe più a temere il paragone con la molle e luminosa poesia saraacena; rameggiò e frondeggiò liberamente e orgogliosa, acquistando quella gran fama che la fece pervenir fino a noi, sotto Federigo II, il re umano e gentile. [...] Noi troviamo la poesia siciliana già adulta, famosa, e qua e là ricolorata da' morenti riflessi della poesia provenzale. Or quest'azione della poesia provenzale su la siciliana va massimamente cercata, come s'è visto, fuor di Sicilia⁵.

Fuor di Sicilia giunse appunto l'eco della sua storia e, tra i tanti, un aspetto dell'esegesi siciliana ottocentesca dedicata a Dante fu proprio il dibattito circa la posizione del Poeta rispetto al Regno di Sicilia.

Riguardo agli Svevi, Paul Renucci ha sottolineato che nel poema dantesco il "tratto comune dei tre venti di Soave", Federico Barbarossa, Enrico IV e Federico II, sembra essere una forza imperiosa che pur non ammettendo resistenze di sorta non viene identificata come "brutalia"⁶.

Quasi più che una dinastia, gli Svevi vengono a formare nella Commedia una famiglia che ha i suoi eroi e i suoi discendenti degeneri, i suoi potenti e le sue vittime e che, distribuita nei tre regni oltremondani, se deve deplorare un dannato può vantare un penitente e una santa. [...] Dante, rispondendo a una rappresentazione polemica della dinastia sveva che pesava ancora sul prestigio e sull'avvenire della monarchia imperiale, intese, invece di confutarla in esplicito, sfatarla tacitamente col riportare sul piano di una commovente umanità gli "illustres heroes", [...] la cui storia e la cui fama non potevano e non dovevano più incidere sulle sorti future dell'impero⁷.

Più problematica, coinvolgendo la contingente situazione politica dei Vespri, è la posizione di Dante circa gli Angioini. Citiamo a questo proposito una considerazione di Paolo Bezzi.

Un conservatore ed aristocratico come Dante non approvava di certo le ribellioni popolari ma in questo caso egli si trovava nell'alternativa di dover scegliere tra i suoi atteggiamenti e le sue preferenze personali da una parte ed il desiderio di condannare abusi ed arbitrî di un cattivo governo dall'altra, tanto più se questi venivano dagli odiati Angioini scesi di Francia a rovinare la Penisola italiana⁸.

Del "riscontro fra i sentimenti di Dante e quelli dei Siciliani" leggiamo ne

⁵ C.A. Cesareo, *La poesia siciliana sotto gli Svevi...*, cit., pagg. 9-18.

⁶ P. Renucci, *Dante e gli Svevi*, in Atti del II Convegno Nazionale di studi danteschi *Dante e l'Italia meridionale*, Leo S. Olschki, Firenze, 1966, pag. 135.

⁷ *Ivi*, pag. 146.

⁸ P. Bezzi, *Dante e gli Angioini*, in *Dante e l'Italia meridionale*, cit., pag. 152.

Gli studi danteschi in Sicilia, esaurientissimo saggio storico-bibliografico consegnatoci da Luigi Natoli nel 1893. È opinione dell'autore che Dante abbia senza alcun dubbio "avuto lettori e studiosi nell'isola, e goduto una certa popolarità, più che qualunque altro scrittore toscano, fin dal trecento medesimo"⁹.

Non sarebbe difficile trovare le cause di questa predilezione nel sentimento di simpatia col quale è ricordata l'isola nostra nella *Divina Commedia*; topografia, fertilità, miti, storia vi occorrono spesso: il nome Trinacria non è disgiunto da affettuosi epiteti¹⁰.

Ma considerando solo possibile e non verificabile¹¹ l'eventualità d'una reale e diretta conoscenza della Sicilia da parte di Dante, Natoli sostiene come verosimile l'ipotesi che il poema sia arrivato nell'Isola

per mezzo delle colonie fiorentine [...]; ma se non per esse, furon certo gli studenti siciliani, che andavano a Bologna sussidiati dal municipio che fecero conoscere la *Commedia*; la quale, una volta nota, si divulgò sia per le frequenti allusioni ai fasti della Sicilia, sia per lo spirito politico del poema¹².

È infatti nella comune aspirazione alla libertà che Natoli individua il più intimo legame tra Dante e la "bella Trinacria".

Erano quelli i tempi in cui l'isola sosteneva guerre, e dopo le guerre, brighe e controversie, con Napoli e con la Curia; anzi era il regno di Sicilia l'ultimo baluardo nel quale confidavano i Ghibellini e lo stesso Alighieri: erano i tempi in cui la Sicilia, sprezzando le scomuniche e le nemiche alleanze e i tradimenti combatteva fieramente la Francia e Roma, avvolgedole nello stesso odio che ispirava pagine immortali a Dante. È a questo riscontro fra i sentimenti di Dante e quelli dei Siciliani che si deve la diffusione del poema, e, forse anche, le postille scritte a margine del codice monrealese, nelle quali sono notati con ghibellina compiacenza tutti i passi del poema che condannano l'avarizia e la corruzione della Chiesa¹³.

Ed erano quelli i tempi che preparavano i Vespri, quando

fortificandosi a vicenda il papa e 'l clero, questo per tutta Europa imbaldan-

⁹ L. Natoli, *Gli studi danteschi in Sicilia*, "Lo Statuto", Palermo, 1898, pag. ¹¹.

¹⁰ *Ibidem*. Natoli cita a questo proposito il canto VIII del *Paradiso* (v. 67 e seguenti) ed il XXVIII del *Purgatorio* (v. 50 e seguenti).

¹¹ *Ivi*, pag. 12: "Certo dalla precisione delle descrizioni corografiche parrebbe che il poeta nel suo lungo pellegrinare avesse visitato l'isola; ma Dante in questo inganna facilmente; molte cose egli ritrae con evidenza, senza averle vedute, per geniale intuito della sua potente fantasia; che se ogni luogo descritto avesse egli dovuto vedere con gli occhi suoi, avrebbe trascorsa la vita in viaggi geografici per le città, i monti, i mari, i boschi d'Italia. E non solo d'Italia. Potrebbe essere, ma le probabilità non sono storia".

¹² *Ivi*, pag. 13.

¹³ *Ibidem*.

ziva, e prevaleasi, come milizia, di possente dominazione; quegli, come capitano d'immense forze, sopra ogni altro principe si levò. [...] Nascean così le idee che Dante tuonò di tal forza, e a fatica si faceano strada tra le inerti masse, dove allignarono infine, e amari frutti portarono alla Corte di Roma¹⁴.

Sono parole di Michele Amari, che nella seconda edizione de *La guerra del Vespro siciliano*, quella parigina del 1843, cita l'esplicito riferimento della *Commedia* agli impetuosi fatti isolani.

Dante era adulto nel 1282, e a Firenze e fuori in vita sua ne sentì dir molte e molte della guerra del Vespro Siciliano. Lo descrisse in tre versi: *Se mala signoria che sempre accora / I popoli soggetti non avesse/ Mosso Palermo a gridar: «Mora, mora!»*¹⁵

Ma ritorniamo alla puntualissima indagine storico-bibliografia di Natoli. L'autore passa dunque in rassegna i codici siciliani databili tra il XIV ed il XV secolo, i poeti che nel XVI espressero nei loro versi una chiara influenza dantesca (Argisto Giuffredì, Luigi d'Heredia, don Vincenzio di Giovanni) e nota che "maggiore sarebbe stata la messe, se in Sicilia lo studio della lingua toscana avesse avuto maestri pubblici, che ne avessero fatto gustare le bellezze [...]"¹⁶. Quanto al XVII secolo, riferendosi al "notaro palermitano" Antonio Tantillo, William Galt considera "fenomeno raro, nel pieno pervertimento delle lettere, fra le esagerazioni secentistiche, quando parevano modelli di arte sana e pura le odi del Chiabrera e le esercitazioni dei pindaristi, e i più seguivano il Marino, trovare uno scrittore che fa di Dante 'lo suo maestro e lo suo autore' e che tenta imitarne l'arte, fino a copiarne letteralmente i versi"¹⁷. Giunto al XVIII, Galt sottolinea che

uno studio vero e proprio dei classici cominciò con la venuta del Salvagnini padovano; il quale chiamato a insegnar retorica ed eloquenza nel collegio dei teatini di Palermo, fu dal 1749 al 1796 maestro ed editore di classici; né solo insegnò in quel collegio, che cresciuta la fama del suo sapere, fu chiamato a insegnare ancora nel seminario dei chierici e nella R. Accademia degli studi. Dopo la sua morte la cattedra fu abolita; l'insegnamento delle lettere italiane ridotto alle scuole universitarie inferiori e affidato ai professori padre Michelangelo Monti, ligure, e padre Vesco palermitano. Se costoro avessero nel loro insegnamento riguardato con particolar amore alla *Divina Commedia* non so; dalle loro opere non appare alcun segno; il Vesco era un retore; il Monti pieno delle idee cesarottiane che allora facevano rumore, non era certo per l'indole dei suoi studi e pel suo gusto adatto a farsi interprete ed espositore di Dante. Ma già leggere Dante si riteneva indizio di buon gusto se [...] nel '58 il Meli lo nominava con onore nella *Fata Galante*¹⁸.

¹⁴ M. Amari, *La guerra del Vespro siciliano*, S.F. Flaccovio, Palermo, 1969, tomo I, pagg. 5-6.

¹⁵ *Ivi*, tomo II, pag. 223.

¹⁶ L. Natoli, *Gli studi danteschi in Sicilia*, cit., pag. 29.

¹⁷ *Ivi*, pag. 30.

¹⁸ *Ivi*, pagg. 33-34.

Del poema palermitano riportiamo il II canto, ed esattamente le strofe 25 e 26, dove il giovane poeta incontra Dante sul Parnaso:

C'era appressu lu cunsulu passatu / Danti, ch'avìa abbruscato lu vistitu, / E mi cuntau chi avanti li soj jorna / Vitti a Plutuni cu tutti li corna: / Chi Virgiliu ci dissi: *Non ti nocchia / La tua paura*; e poi l'ha cunfurtatu / Di scinniri la scura e niura *roccia* / Unni vitti a Plutuni affumicatu; / Lu quali dissi cu la vuci *chiocchia* / (Criju pirchi era allura 'ncatarratu) / *A quel savio gentil che tutto seppe: / Pape Satan, pape Satan aleppe.*

Ad eccezione di Francesco Paolo Perez, di cui diremo oltre, le tante espressioni di forte interesse per Dante e la sua opera manifestatesi nella Sicilia della prima metà dell'Ottocento non sembrano giungere ad alcun giudizio che possa considerarsi innovativo rispetto alle letture fiorite nella Penisola¹⁹. Tale specifica concordanza, passiva per quanto ci riguarda, affonda in massima parte le sue radici in ragioni principalmente politiche, e s'inserisce, come efficacemente descritto da Moses I. Finley, Denis Mack Smith e Christopher Duggan, in un processo di armonizzazione con la realtà socio-culturale italiana che per la Sicilia non fu (ammesso che si sia compiuto) né rapido né indolore.

[In Sicilia] il commercio con l'Inghilterra, negli anni 1840, era di dieci volte superiore a quello con tutti gli Stati italiani messi insieme. Per di più, i settentrionali non si dimostravano molto consapevoli di avere un patrimonio in comune con la Sicilia, ma anzi ne parlavano come di un luogo lontano e deserto e dove era rischioso viaggiare per il brigantaggio. Erano molto pochi gli italiani che andavano a fare un viaggio in Sicilia, e quando ci andavano era possibile che venissero scambiati per inglesi. Tuttavia, nei secoli della dominazione spagnola i contatti culturali con l'Italia non erano mai venuti meno e, per ragioni politiche, ora diventavano sempre più importanti. L'esaltazione di Roma era un tema familiare per coloro che avevano un'istruzione classica. Dante e Foscolo venivano letti avidamente dai pochi intellettuali, e un visitatore straniero scoprì che a Palermo si rappresentavano spesso le tragedie di Alfieri. Nella direzione opposta, il poeta Giovanni Meli fu tradotto, oltre che in tedesco e in inglese, anche in italiano, e il compositore Vincenzo Bellini [...] ottenne un successo molto più grande all'estero che in Sicilia, suo luogo d'origine. In passato, l'emigrazione di persone di talento come Bellini era stata una perdita enorme; ma in un certo senso sarebbe diventata una forza [...]»²⁰.

Ne sarebbe scaturita infatti una folta schiera d'intellettuali che, misurandosi con ambienti assai stimolanti, avrebbe alitato sull'amata terra natia un vento di rinnovamento. In quegli anni, ad esempio, tra le strade di Parigi era possibile

¹⁹ A questo proposito, vedi: G. Santangelo, *La critica dantesca in Sicilia nell'Ottocento*, estratto da *Dante e la Magna Curia*, Atti del Convegno di studi svoltosi dal 7 all'11 nov. 1965, a cura del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo, 1966.

²⁰ M.I. Finley, D. Mack Smith, C. Duggan, *Breve storia di Sicilia*, Laterza, Roma-Bari, 1990, pagg. 250-251.

incontrare siciliani dello spessore di Francesco Crispi, Giuseppe La Farinà e Michele Amari.

Quale fu, dunque, la realtà della critica dantesca italiana tra il 1820 e l'Unità?

Gli spiriti quieti, rassegnati, che non arrossivano né fremevano alle vergogne e alle miserie della patria, che temevano di discutere l'autorità del papa e del re, che guardavano l'avvenire con occhio pauroso, formavano la schiera dei conservatori che nella *Divina Commedia* non videro se non un poema didascalico morale: i novatori, gli spiriti irrequieti, assetati di libertà, negli impeti generosi dell'animo videro in Dante il ghibellino, e nel poema il segnacolo della redenzione, l'incarnazione del sentimento nazionale: i preti vi trovarono il poeta della fede; gli spiriti forti un novatore religioso. Ogni fazione, ogni ordine o ceto non volle vedere in Dante che una parte, e quella porre sopra le altre; e non si accorgevano che la grandezza di Dante è appunto nell'equilibrio armonico di tutti quegli elementi, nella fusione di tutte quelle parti in una unità maravigliosa²¹.

La motivata diplomazia di Natoli ci ricorda un'originale considerazione di Matteo Ardigzone, secondo il quale, come recita il titolo d'un suo saggio, il capolavoro dantesco non è un monumento di vendetta e prova ne sia il fatto ch'essa contenga ed esprima "ciò che ha di più elevato la Chiesa cristiana, ciò che ha di più singolare e di più pittoresco la nobiltà feudale, e ciò che ha di più altero e di più tempestoso la libertà municipale"²².

Certo è che negli anni che prepararono l'unità d'Italia, Dante, per dirla con Francesco De Sanctis, fu essenzialmente l'"apostolo della civiltà nazionale"²³. Secondo la lettura desanctisiana della *Divina Commedia*, è in Dante che si risolve il dualismo del poema: lui è il protagonista che costituisce il *trait d'union* tra la realtà immanente ed il futuro oltremondano. Il critico irpino, per il quale "ideale e reale sono tutti e due il vero", pur non accettando l'interpretazione storica, giacché Dante "innalza la transitoria realtà all'immortalità dell'ideale dal quale lo guarda"²⁴, contrasta quella "concettuale" o "metafisica" col dire che la natura umana e passionale di Dante conferisce alla sua poesia "la propria impronta dell'uomo e del tempo, senza la quale ella non ha la sua incarnazione perfetta"²⁵. De Sanctis nega che l'allegoria sia "l'essenza della poesia dantesca"²⁶, a suo avviso infatti, il simbolo del viaggio non è che uno strumento "di cui si è giovato il poeta a rendere intelligibile la sua visione, la quale ha il suo valore in sé e per sé"; "i tre mondi corrispondono per la loro

²¹ L. Natoli, *Gli studi danteschi in Sicilia*, cit., pag. 41.

²² M. Ardigzone, *La Divina Commedia non è un monumento di vendetta*, in *Letteratura, Arte e Poesia, Saggi Critici*, Tipografia del "Giornale di Sicilia", Palermo, 1879, pag. 207.

²³ "La Favilla". *Giornale di scienze morali e naturali, letterature ed arti*, Palermo, 1856, a. I, n° 4.

²⁴ F. De Sanctis, *Esposizione critica della "Divina Commedia"*, a cura di Gerardo Laurini, Morano, Napoli, 1921, pag. 6.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, pagg. 8-9.

natura alla vita terrena nelle sue varie gradazioni²⁷, ma il poeta non li prende punto in senso simbolico, considerandoli di piena fede quali sono in se stessi, nel loro valore proprio ed immediato²⁸. Pertanto, De Sanctis consiglia di tralasciare le singole e specifiche allegorie “essendo il pensiero non di rado un accessorio, di cui non si scorge nell’immagine alcuna ombra distintiva, rimasto nella mente del poeta” e ne considera sconveniente l’indagine perché comunque di ben poco arricchirebbe “il calore della poesia, che ha in sé medesima il principio della sua esplicazione”²⁹.

Le posizioni del critico irpino, furono condivise da intellettuali quali Luigi Capuana, Girolamo Ragusa Moleti, Giuseppe Pipitone Federico, Enrico Onufrio, e il già citato Cesareo. La diffusione nell’Isola della sua lezione è dovuta in buona parte all’editore palermitano Giuseppe Sensales, che ugualmente incrementò la fama dell’Alfieri e del Foscolo, divulgatori della *Divina Commedia* “come il libro degli italiani, il codice del vero incivilimento”³⁰. Sicché Natoli può affermare che

dal 1860 in poi la lettura del poema dantesco diventò si può dire universale. Oltreché pei nuovi ordinamenti scolastici lo studio ne fu reso obbligatorio nelle scuole secondarie, crebbe il numero degli studiosi; ai quali fu grande incitamento la prossima celebrazione del sesto centenario. [...] Sorsero anche società letterarie che dall’Alighieri presero il nome, come quella dei *Discepoli di Dante*, in Girgenti, nel 1865, che ebbe per fine la lettura e la spiegazione del poema; e l’altra della *Vita Nuova*, sorta anch’essa in Girgenti lo stesso anno, la quale diede larga copia di volontari a Giuseppe Garibaldi nella guerra di liberazione di Venezia. Più tardi un’accademia letteraria dal titolo *Dante Alighieri* fu creata in Catania; il nome Alighieri fu dato al primario collegio di Messina; e molti giornali letterari si vennero pubblicando, fra i quali un *Convito* a Girgenti nel 1865; un *Convito* a Siracusa nel 1883; una *Vita Nuova* a Catania nel 1884³¹.

In questa cornice di tributi, s’inseriscono anche i poeti che dedicarono a Dante i propri versi. Tra coloro che rimarono in italiano ricordiamo il messinese Felice Bisazza:

Quella superbia che ne venta al core / quell’ira che ci parte a ci fa imbelli, / Padre Alighieri, altissimo cantore, / deh alfin ne spegni, e tòrnaci fratelli! / Congiuran l’ombra tua sin nel furore? / Sparger di fiori e calpestar gli avelli? / Chiamarci amanti, e non sentir l’amore? / D’aste invece trattar toschì e coltelli? / Padre! Se dalla tomba ancor ci ascolti, / alza il capo senz’elmo a senz’alloro, / e vedrai l’ire antiche e i nuovi volti! / Ché né i santi tuoi regni e l’alte cure, / valser per lei, che d’armi spoglia e d’oro / coi tuoi carmi obliò le sue sventure!³²

²⁷ A pag. 7, De Sanctis parla di “triplice stadio di corruzione, di espiazione e di redenzione”.

²⁸ *Ivi*, pag. 8.

²⁹ *Ivi*, pagg. 8-9.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ L. Natoli, *Gli studi danteschi in Sicilia*, cit., pagg. 48-49.

³² F. Bisazza, *Opere*, a cura del Municipio di Messina, Messina 1874, vol. II, pag. 294.

Per un degno omaggio al Poeta in dialetto siciliano, vale la pena di spingersi un po' oltre negli anni e raggiungere le rime di Nino Martoglio:

L'omu scienti, 'mpari Vinnirannu, / s'osserva propriamenti nel mangiari... /
Danti, mintemu, un jornu fici stari / 'n'ovu all'impedi, senza fausu 'ngannu! / E
chistu è nenti! Doppu quasi un annu, / 'na pirsuna ci fa: «Scusa, 'dd'affari... / non
sacciu si mi speju... chiddu di tannu... / non disprizzannu, comu l'ha'a cunzari?». /
/ A corpu, chiddu, dici: «Ccu lu sali; / il meglio muzzicuni sò di l'omu!...» / 'Dda
pirsuna arristò comu un minnali! / Viriti unn'era agghiuntu l'Alighieri! / Ma vui,
cumpari, mi dicitu: Comu? / Forza di sturiu... supra l'amisferi!³³.

Diversi furono invece, già dalla seconda metà del XIX secolo, quelli che si cimentarono nella traduzione siciliana del Poema eterno³⁴. Giorgio Santangelo non è il solo a sostenere che tali prove, più o meno valide, dimostrino la volontà della cultura siciliana d'inserirsi a pieno titolo nella dimensione nazionale partecipando alla diffusione del culto di Dante. A nostro parere, però, l'evidente e lodevole sforzo compiuto da certi intellettuali a partire dalla seconda metà del XIX secolo per aggiornare la Sicilia secondo gl'indirizzi culturali contemporanei, nonostante le innegabili, e pur sempre controverse, implicazioni politiche comportate dal processo di unificazione, non coincide con una precisa volontà d'omologazione ai canoni nazionali. Riteniamo infatti che, parallelamente alla continua e seducente aspirazione a proiettarsi oltre i propri confini, un aspetto non trascurabile della natura isolana consista nell'impadronirsi di ciò che essa riconosce valido ma estraneo, attuando così un procedimento, adottato in ambito culturale, sociale come politico, che finisce per conferire alla novità una sorta di seconda nascita, un marchio indigeno che immediatamente permetta di riconoscerla come propria.

Una parziale traduzione in siciliano della *Commedia* si deve a Salvatore Salomone Marino, e risale al 1873. In quello stesso periodo Tommaso Cannizzaro ne produceva una completa, poi pubblicata dall'editore messinese Principato soltanto nel 1904. Citiamo i versi 67-75 dell'ottavo canto del *Paradiso*, quelli dedicati al Vespro.

Trinacria beddha assai caligginusa / ntra Pachinu e Piloru unni di acuti / forzi
'u livanti ntrà lu Gulfu abusa, / non pri Tifeu, ma pri surfari apruti, / avissi li so' re
'spittatu ancora / pri la mia di Carru e Rodolfu nasciuti / si mala signuria chi sempri
accorra / li populi, costrittu non avissi / Palermu a lu sò gridu – mora, mora!

Sempre nella seconda metà del XIX secolo, invece, letterati spiccatamente campanilisti, come Salvatore Vigo³⁵ ed il suddetto Salomone Marino³⁶, si rico-

³³ N. Martoglio, *L'omu scienti*, in Centona, Cav. N. Giannotta, Catania, 1938, pag. 125.

³⁴ Una puntuale bibliografia delle traduzioni siciliane della *Divina Commedia* è contenuta in S. Correnti, *Dante e la Sicilia*, Greco, Catania, 1979, pagg. 88-103.

³⁵ Vedi: S. Vigo, *Dante e la Sicilia. Ricordi*, in "Rivista sicula di scienze, letteratura ed arti": I, 1869, pagg. 493-515; II, 1870, pagg. 51-72 e 334.

³⁶ Vedi: S. Salomone Marino: *Di alcuni luoghi difficili e controversi della "Divina Commedia" interpretati col volgare siciliano* (1873).

nobbero nella critica dantesca storico-filologica o erudito-positivista, che indagò i rapporti tra Dante e le tradizioni popolari allo scopo di enfatizzare l'interesse e l'affezione del Poeta per la *Trinacria beddha*.

Il dibattito circa la possibilità d'una conoscenza diretta della Sicilia da parte di Dante, cui abbiamo già accennato riferendoci a Luigi Natoli, è controverso e prosegue fino ai nostri giorni. L'idea d'una reale presenza di Dante nell'Isola è stata sostenuta dal Cesareo nel 1934 sulle colonne del "Giornale di Sicilia"³⁷. Dello stesso avviso, e in pieno disaccordo con Giorgio Santangelo, è anche Santi Correnti³⁸.

Non crediamo [...] giustificata la qualifica di "ingenui" che un critico autorevole³⁹ ha dato a coloro che sostengono la tesi di una conoscenza diretta della Sicilia da parte di Dante; e nutriamo la viva speranza che, quando questo critico conoscerà e vaglierà tutte le documentate argomentazioni da noi addotte a sostegno della nostra tesi, vorrà almeno aggiungere alla qualifica di "ingenui" quella di "documentati"⁴⁰.

A sostegno della propria ipotesi, Correnti fa riferimento innanzitutto al legame di Dante con Federico III d'Aragona⁴¹, e alla sua speranza che un intervento del sovrano potesse liberarlo dalla posizione di *exul immeritus*. Citi-amo a proposito una riflessione di Amari.

Venne Federigo in Sicilia appena fuor della fanciullezza; in Sicilia divenne prestantissimo, non meno nell'armeggiare e in ogni esercizio di guerra, che negli studi delle lettere, fiorenti ancora nel paese, de' quali ebbe tal vaghezza, che poetava ei medesimo in lingua romanza, e amico gli fu l'Alighieri, prima che il grand'animo del poeta lo sfatasse come dappoco⁴².

E, sempre per avvalorare la tesi d'un viaggio di Dante in Sicilia, Correnti sottolinea l'insistente preghiera che Manfredi rivolge al Poeta affinché riferisca alla figlia Cecilia d'Aragona ch'egli si trova in purgatorio, e non all'inferno come volevano farle credere quei guelfi sulla cui coscienza peserà il torto d'aver fatto sì ch'egli morisse in stato di scomunica⁴³.

³⁷ Vedi: G.A. Cesareo, *Dante e la Sicilia*, in "Giornale di Sicilia", 15 nov. 1934.

³⁸ Per uno scrupoloso inventario degli elementi mitologici, classici, storici, letterari, linguistici e geografici della conoscenza dantesca della Sicilia, vedi: S. Correnti, *Dante e la Sicilia*, cit., pagg. 15-44.

³⁹ S. Correnti si riferisce a quanto sostenuto da G. Santangelo s.v. *Sicilia*, in "Enciclopedia Dantesca", Roma, 1976, V, 220.

⁴⁰ S. Correnti, *Dante e la Sicilia*, cit., pag. 9.

⁴¹ A Vincenzio Di Giovanni dobbiamo invece il saggio *Di alcuni luoghi di Dante sopra Federico Aragonese di Sicilia*, del 1874.

⁴² M. Amari, *La guerra del Vespro...*, cit., tomo I, pag. 465.

⁴³ Vedi: *Purgatorio*, canto III, vv. 114-117 e 142-145.

Se non dubitiamo che il Poeta sia stato presso gli Scaligeri e presso i Malaspina proprio in base a quello che egli stesso ci dice nelle sue opere, non vediamo perché si debba dubitare della sua venuta in una terra ch'egli dimostra di conoscere così profondamente e così direttamente [...]»⁴⁴.

Ancora in seno alla lettura critica positivista, di più ampio respiro e notevole originalità fu l'approccio di Giuseppe Pitré. Quelli che egli stesso considerò "appunti" su *Le tradizioni popolari nella Divina Commedia*, pubblicati a Palermo nel 1901, sono divisi in tre unità: Usi – costumi – giuochi; Credenze – superstizioni; Leggenda.

Non presumo — dichiara Pitré — di aver tutto veduto quello che forse era da mettere in evidenza nel campo del folklore; ma questo poco basterà per confermare il principio che anche Dante attinse con larghe mani alla tradizione volgare, compresa quella della gente più minuta. [...] Dante, ingegno sommamente comprensivo, nel descriver a fondo tutto l'universo, tenne conto delle credenze degli umili come della scienza degli alti, e plasmò quelle in tal guisa da non toglier nulla alla primitiva loro importanza e naturale freschezza⁴⁵.

Ma, come accennavamo quasi in apertura, nella varietà degli studi che il *ghibellin fuggiasco* ispirò in Sicilia tra il XIX ed il XX secolo, spicca, autorevole e preziosa, imponendosi alla considerazione della più accreditata critica italiana, l'interpretazione del palermitano Perez. Francesco Orestano lo annovera tra la "generazione dei grandi Siciliani, atleti dell'ingegno, della cultura e della politica, i quali anticiparono nel loro spirito l'Unità d'Italia e la prepararono nel segreto delle cospirazioni e nella lotta aperta di tre rivoluzioni: 12 gennaio 1848, 4 aprile 1860 e 27 maggio 1860"⁴⁶. Nel 1850 Perez si rifugiò esule a Firenze e ad essa dedicherà *La Beatrice svelata – Preparazione alla intelligenza di tutte le opere di Dante Alighieri*, il suo più importante contributo alla critica dantesca, scritto nel 1865 in occasione del sesto centenario.

A te, gentile Firenze, consacro questo lavoro. Scioglio così, come posso, un antico mio voto: darti pubblica prova di riconoscenza e d'amore. Volsero già quindici anni, ch'esule, privo d'ogni cosa più caramente diletta, io ne veniva a te coll'animo straziato dalla rinnovata servitù della mia nativa Sicilia. E in te m'ebbi da' migliori tuoi figli accoglienze ospitali e conforti cui dato appena è sperare sotto il tetto materno.

E il tono ghibellino della dedica si fa più forte quando Perez dichiara la sua

⁴⁴ S. Correnti, *Dante e la Sicilia*, cit., pag. 52.

⁴⁵ G. Pitré, *Le tradizioni popolari nella "Divina Commedia"*, Tipografia del "Giornale di Sicilia", Palermo, 1901, pagg. 166-177.

⁴⁶ F. P. Perez, *La Beatrice svelata*, nuova ed., a cura del figlio dell'autore Dott. Ernesto Perez, Prefetto del Regno, con prefazione di S. E. Francesco Orestano, Accademico d'Italia, Molfetta, 1936, pag. III.

fede in Dante, il più illustre dei fiorentini,

colui che tutti educava quanti possiamo levare alta la fronte del ministero intellettuale non mai tradito all'opra; quanti durammo indomati nella fede di libertà, nel culto del vero e del giusto, nella religione della coscienza.

Eletto deputato del Parlamento del Regno d'Italia (nel 1862 e nel '65), Perez fu poi senatore (nel '71), ministro (dei lavori pubblici nel '77 e della pubblica istruzione nel '79) ed anche sindaco di Palermo. Qui, nel corso delle sue lezioni tenute all'Università nel 1864, Domenico Scinà gli si riferiva esclamando: "Bravo il nostro italiano!", volendo sottolineare che, proprio attraverso Dante, Perez "sentì la sua parentela spirituale e nazionale con l'Alfieri e col Foscolo"⁴⁷.

È a lui, apostrofandolo come "anima foscoliana"⁴⁸, che Pipitone Federico riconosce infatti il merito "di aver profferito per primo in Sicilia il verbo della letteratura civile".

Secondo Aldo Vallone, Foscolo avrebbe visto in Dante "ingigantite e quasi definite, in una sorta di anticipazione miracolosa e fatale, le proprie vicende"⁴⁹, sicché "dopo aver costruito un Dante inclemente e austero [...], distaccato da ogni consuetudine e rapporto di mediocre e bassa convivenza con gli altri uomini, [...] è già aperta la strada al rilievo di Dante messia, predicatore di nuovi eventi, annunziatore di nuovi mondi morali e politici"⁵⁰. Nell'opinione di Foscolo, in ogni uomo agisce una passione che "si rinfiamma di tutte le altre e le infiamma"; in Dante sarebbe quella della religione, che "era nel secolo del poeta la più tirannica fra le umane necessità"⁵¹. Secondo Foscolo tale passione rese grande l'uomo e la grandezza dell'uomo comportò a sua volta quella della sua poesia: di questo assunto foscoliano si sarebbe dunque alimentata la lettura ghibellina della *Commedia*⁵², cioè il considerare indivisibili e complementari l'ideale politico della monarchia universale e la missione di rinnovamento spirituale, dunque morale e civile, di cui lo stesso autore s'investe concependo il suo capolavoro.

Nel saggio giovanile *Sulla prima allegoria e sullo scopo della "Divina Commedia"*, del 1836, Perez procede certamente da Foscolo, ma già da queste pagine, come ha ben puntualizzato Orestano, risulta evidente che se l'interesse

⁴⁷ *Ivi*, pag. IV.

⁴⁸ Perez compose nel 1833 il carme *In morte di Ugo Foscolo*.

⁴⁹ A. Vallone, *La critica dantesca nell'Ottocento*, Leo Olschki, Firenze, MCMLVIII, pag. 72.

⁵⁰ *Ivi*, pag. 75.

⁵¹ *Ivi*, pag. 73.

⁵² Anche L. Natoli, in *Gli studi danteschi in Sicilia*, cit., pag. 59, sottolinea quanto Dante fosse "nemico acerrimo del potere temporale dei Papi". La stessa opinione è espressa da Alberto Buscaino Campo (in *Dante e il potere temporale de' Papi*, Fratelli Messina ed., Trapani, 1893) e dal barone Gaetano Balsamo, secondo cui Dante auspicava "la libertà politica d'Italia" (*Sullo scopo e sull'andamento della "Divina Commedia"*, Palermo, 1887, p. 27). Diametralmente opposta la lettura ispirata al rinnovamento ecumenico cristiano e universale; va ricordato a questo proposito che Benedetto XV, nel 1921, definirà la *Commedia* "quasi il Quinto Vangelo".

di Foscolo era rivolto al legame *Divina Commedia-Monarchia*, allo scopo di rafforzare l'armoniosa dualità della missione politico-religiosa di Dante, Perez sottolinea invece "i nessi intrinseci esistenti tra la *Vita Nuova*, il *Convivio* e la *Commedia*"⁵³ partendo dalla considerazione che nel sistema dantesco le tre opere "appartengono a un unico ciclo di idee e di simboli e hanno come idea centrale comune la *beatrice*"⁵⁴, cioè un'attività superiore della mente umana: l'*Intelligenza attiva*, in cui Dante, questo almeno il pensiero di Perez, risolveva potere politico e religioso.

Poneva la Intelligenza causa finale dell'Impero perché, fine ultimo essendo di tutta l'umanità, considerata nella distesa dello spazio e del tempo, *attuare sulla terra la Intelligenza, mercé l'uso di tutto lo intelletto possibile*; né ciò potendo seguire, *senza che quella si viva liberamente ed in pace*, rendesi necessario un potere supremo che faccia regnare pace e libertà su tutta la terra: donde la necessità dell'universal Monarchia. Poneva la Intelligenza come sola datrice legittima di norme all'Impero: *perch'essa sola è principio di pace, di giustizia, di libertà*; essa sola *di più cose fa uno; armonizza i contrari; non muove che al retto*. Poneva tipo e modello all'ordinamento politico di tutta la umanità dell'Impero: perché *l'uman* genere tanto accostasi alle sembianze divine quando imita l'ordine e la disposizione de' Cieli; e l'ordine e la disposizione de' Cieli non sono che la istessa Intelligenza attuata⁵⁵.

Potremmo dunque concludere che il nostro sommo poeta abbia compiuto con il suo poema un viaggio nella e verso l'Intelligenza e che, indagandola mano a mano, questa si realizzasse in lui sempre più pienamente. Ma Perez ci ricorda che raggiungere tale grado d'intelligenza non è dato a tutti gli uomini: non tutti, infatti, accogliamo la *sementa* divina come terreno fertile. Ed argomenta questa considerazione citando prima Dante poi Aristotele.

La virtù celestiale produce dalla potenza del seme l'anima in vita, la quale incontanente riceve dalla virtù del motore del cielo lo *Intelletto possibile*. [...] Oh beati quelli che tal sementa coltivano come si conviene, sì che possa fruttificare, e del suo frutto uscire la dolcezza della umana felicità, alla quale molte volte cotal seme non perviene, per male essere coltivata la sua pullulazione⁵⁶.

Lo intender, per essa, è la massima beatitudine cui possa l'uomo aspirare. Lo fa più che uomo, divino. Essa è principio di ogni unità, riconduce il molteplice all'Uno; è la Rettitudine istessa⁵⁷.

L'*Intelligenza attiva* è pertanto il solo anello tra le capacità umane e le

⁵³ F.P. Perez, *La Beatrice svelata*, cit., pag. VI.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, pagg. 265-266.

⁵⁶ F.P. Perez, *La Beatrice svelata*, cit., pagg. 4-5.

⁵⁷ *Ivi*, pag. 6.

divine, la sola via per la Verità; concetto, questo, che Perez riscontra in Dante ma che certo ha le sue radici in Aristotele e che si nutre esplicitamente del pensiero di Sant'Agostino. Perez infatti riconduce la dantesca "donna di virtù, sola per cui l'umana specie eccede ogni contento da quel ciel che ha minor li cerchi sui", all'agostiniana sapienza divina, la sola attraverso cui "l'umana specie eccede tutto ciò che si contiene sulla terra"⁵⁸. E perché questo accada, ogni caratteristica umana deve annullarsi e permettere così il sopravvivere dell'*excessus mentis*, la *morte mistica* che, come nel caso di Beatrice, rende necessaria quella terrena.

Nella *Beatrice svelata* leggiamo che Dante, "litteralmente adombrò la *Intelligenza attiva*, *beatrice* in una donna amata"⁵⁹, così come "la esegesi cristiana e mistica tramuta in allegorici amori dell'uomo colla Intelligenza i fatti e le immagini de' libri biblici"⁶⁰, e che intese per *Intelligenza attiva* quella che secondo Averroè, "è impreteribile che muova noi come l'amata muove l'amante"⁶¹. È in questa accezione, dunque, che il poema può essere considerato un racconto d'amore, e ci pare pertinente a questo riguardo una riflessione di Orestano:

Il Perez spiega a questo proposito, come il termine *Amore* avesse un impiego universale e grandemente polisenso, non già soltanto in poesia, bensì persino nella spiegazione positiva, scientifica, dei fatti fisici, chimici, astronomici, vitali ecc. Ma più specialmente largo era l'uso che del termine amore si faceva nella psicologia neoplatonica e peripatetica, in quella dei commentatori arabi e nelle stessa mistica. L'allegoria amorosa interveniva in questi campi non in senso figurato, traslato, ma proprio, sicché, a non parlare d'altri congiungimenti, fino ai rapporti tra l'intelletto attivo e il passivo erano definiti e rappresentati come *copulatio*⁶².

Fulcro di tale *allegoria amorosa* è Beatrice, espressione più completa della *forma mentis* medievale

educata a ravvisare gli enti ed i fatti della natura sensibile come rappresentanza e manifestazione di enti e fatti sovrasensibili, così, nel campo ideale, la filologia, ed ogni altra arte espressiva, non potevano non educarsi a tradurre colla parola, o con tutt'altro segno plastico del pensiero, lo stesso ordine di rappresentanza⁶³.

"On ne peut pas être plus ingénieux, plus pénétré de l'esprit du moyen âge italien"⁶⁴, scriveva Joseph Ernest Renan a Michele Amari nel 1865 riferendosi a Perez. Utilizzare un sistema simbolico era infatti "necessità indeclinabile per una civiltà ricostituita tutta sull'assioma ontologico che l'universo e i suoi

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ivi*, pag. 374.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² F. Orestano, *Prefazione* a F.P. Perez, *La Beatrice svelata*, cit., pagg. XIII, XIV.

⁶³ F.P. Perez, *La Beatrice svelata*, cit., pag. 33.

⁶⁴ In "Giornale Ufficiale di Sicilia", 29 Agosto 1865.

fenomeni non fossero che immagine ed espressione di tipi ed enti soprannaturali ed assoluti"⁶⁵.

Proprio sulla questione allegorica si riscontra un evidente contrasto tra Perez e Foscolo. Secondo Vallone, Foscolo, che troverà eco in De Sanctis ed in Benedetto Croce, "non giungeva a negare o a limitare l'esistenza dell'allegoria in Dante, se mai a fissarne la natura in confronto a quella mediterranea e greca: credeva dispersivo solo il continuare ad occuparsene o ad aggiungere alle naturali sottigliezze le sottili industrie dei critici"⁶⁶. Diversamente, l'indagine storico-sociologica di Perez non poteva prescindere dall'allegoria, giacché "tutto il cosmo era per il medioevo un cifrario dello spirito"⁶⁷, e "il metodo di cercare la idea dominante e il nesso che congiunge le opere dell'Alighieri muovendo dalla certezza che tutte son concepite in forma allegorica, è l'unico che possa condurre alla meta"⁶⁸. Inoltre, come ha sottolineato Salvatore Battaglia, l'attenzione di Perez per l'allegoria non è indice di astrazione bensì anticipazione della pascoliana "vigile lettura" d'una realtà, quella dantesca, "che continuamente [...] trasfigura" ogni suo aspetto, ogni sua espressione⁶⁹. È importante ricordare a questo proposito che lo stesso Pascoli ritenne Perez "grand'uomo siciliano" e suo "precursore"⁷⁰, e gli riconobbe come un merito l'aver considerato Beatrice l'incarnazione della Sapienza. Aderì a quest'interpretazione anche Natoli:

Il viaggio è ricongiungimento dell'uomo all'idea beatrice; cioè attuare nella speculazione l'intelletto, godere la dolcezza della luce che vi irradia l'Intelligenza attiva o Sapienza. Ponendo l'Intelligenza a principio di autorità sia dell'impero che del papato, Dante li sottoponeva entrambi al sindacato di quegli uomini

⁶⁵ F.P. Perez, *La Beatrice svelata*, cit., pag. 29.

⁶⁶ A. Vallone, *La critica dantesca nell'Ottocento*, cit., pag. 77.

⁶⁷ S. Battaglia, *Linguaggio reale e linguaggio figurato*, in "Filologia e Letteratura", VIII (1962), pagg. 1-2.

⁶⁸ F.P. Perez, *La Beatrice svelata*, cit., pag. 14.

⁶⁹ S. Battaglia, *Linguaggio reale e linguaggio figurato*, cit., pag. 13.

⁷⁰ G. Pascoli, *Prose*, Milano, 1952, ora in *Scritti danteschi*, II, pagg. 14-32. Elogiato da Pietrobono per *Sotto il velame* (del 1900) su "La Tribuna" (il 9 luglio 1900), Pascoli fu stupito ed amareggiato dal fatto che l'articolo comportò al suo autore un richiamo dell'autorità religiosa in seguito al quale egli scrisse all'amico Pietrobono: "Il libro lodato o segnalato non segna forse il trionfo dell'idea religiosa e mistica, nel commento di Dante, sulle Boviane fantasie laiche e massoniche?" (in A. Vallone, *La critica dantesca nell'Ottocento*, cit., pag. 221). Secondo Vallone furono questi i cardini della critica pascoliana: "Impostazione del Medioevo come base del mondo dantesco, il richiamo costante ai raffronti *Commedia* - *Eneide* e soprattutto la giusta ricerca nell'opera di Dante di una coscienza meditativa organica e saggia contro il carattere della divinazione proprio della critica romantica" (ivi, op. 223). "Il Dante del Pascoli è, anche se imbevuto di misticismo e di agostinianesimo, un Dante fuori tempo, astratto, per incanto e suggestioni personali, dalla propria età; il Dante del Carducci è innanzi tutto un uomo concreto che giunge a tempo a raccogliere in sé i riverberi delle mille e mille visioni del medio evo e a rispecchiarli potentemente uniti sul mondo; giunge in tempo a chiudere con un monumento gigantesco l'età dell'allegoria" (ivi, p. 220). Vallone nota inoltre che nel proemio a *La mirabile visione* (del 1902), Pascoli sostiene che nel passaggio da Virgilio a Beatrice: "Dante diviene e poi è filosofico" (ivi, p. 216).

quasi divini, cui l'Intelligenza rivelavasi o per propria naturale virtù intellettuale o per soprannaturale aiuto divino. A ottenere la salute dei popoli parvegli unico mezzo immaginare un Curatore della Pace e del Mondo, con questa formula: La libertà in tutto e per tutti con un limite solo, la libertà per tutti ed in tutto⁷¹.

Perez fu certamente un fuori classe, un'interessantissima voce fuori dal coro, ed alla sua voce si accordarono altri ingegni siciliani. La sua scuola, che fu definita "italiana", fu punto di riferimento per illustri isolani. Vi si formò anche Emiliani Giudici, di cui Natoli ha lasciato un ritratto eloquente:

Vigorosissimo ingegno fuggita l'isola nativa e le persecuzioni dei frati, illustrava l'ateneo pisano e lo studio fiorentino, e primo a recar l'eloquenza nella storia della letteratura, dettava su la *Divina Commedia* splendide pagine. Nelle quali, seguendo il Foscolo, proclamava Dante apostolo di nazionalità e di civiltà; e incitava gli Italiani a trarsi dagli studi gretti, e intendere la mente di Dante: e perché i suoi incitamenti sortissero effetto, chiedeva la istituzione di una cattedra dantesca⁷².

Nel pensiero di Emiliani Giudici, Dante è

simbolo della umanità redenta nel sangue di Cristo...; simbolo della UMANITÀ ITALIANA, che disviata dal diritto sentiero — che le nazioni conseguono allorché si ordinano a quella specie di reggimento in cui l'*autorità filosofica* e la *imperiale* vengono illuminate dalla fede — si trova errabonda per la selva della barbarie, che equivale... alle corrotte democrazie... tenta di svincolarsi da quella scomposizione politica, e conseguire la pace, punto di quiete dell'uomo⁷³.

Certo, il giudizio di Perez ha conosciuto, e continua a conoscere, non pochi detrattori. Tra questi citiamo Gaetano Balsamo, che alla *Beatrice svelata* contrappone una donna "d'ossa e di polpe"⁷⁴, e Matteo Ardizzone, che pur intendendo Beatrice desanctisianamente, cioè come la trasfigurazione ideale (poetica e non allegorica) d'una precisa realtà storica⁷⁵, si distingue però dalla lettura

⁷¹ L. Natoli, *Gli studi danteschi in Sicilia*, cit., pag. 61.

⁷² *Ivi*, pag. 44. Lo stesso faceva Giovanni Rapisardi con la pubblicazione di *Dante nel secolo decimonono, ovvero necessità di una scuola classico-nazionale in Italia, proposta al Parlamento nazionale* (Pagano, Palermo, 1865), in cui propone: "I. Fondare uno studio esclusivamente Dantesco nelle regie Università del Regno e compierlo in un triennio; II. Aggiungervi la Filosofia della Storia e la scienza del diritto internazionale, per darvi un aspetto grandioso, politico, storico e relativo alla nazionalità italiana; III. Regolare tutto il corso triennale secondo un programma legislativo e conformarlo agli interessi ed alle aspirazioni della patria e del secolo XIX".

⁷³ P. Emiliani Giudici, *La Divina Commedia*, in *Storia della letteratura Italiana*, Società Tipografica, Capolago, 1857, Lezione V, pag. 226.

⁷⁴ G. Balsamo, *Sullo scopo e sull'andamento della "Divina Commedia"*, cit., pagg. 41-42.

⁷⁵ Alla realtà storica di Beatrice credette anche Giovanni Alfredo Cesareo, che però non la riconobbe nella figlia di Folco Portinari; a questo proposito vedi "Natura ed Arte. Rassegna quindicennale illustrata italiana e straniera di Scienze, Lettere ed Arti"; I, *La Beatrice storica*, 15 dic. 1891, fasc. 2; II, *La Portinari e la Beatrice dantesca*, 2 gennaio 1892, fasc. 3.

del critico irpino nell'apprezzare comunque (rispetto alla cultura medievale) il valore metodologico dell'allegoria. A suo parere, questa fa di Dante "un gran poeta" non "perché, quantunque miri all'allegoria, pure ispirato dal genio il più delle volte la dimentica", ma perché "senza obliar l'allegoria, non cessa di essere un grande poeta"⁷⁶.

Di diversa natura rispetto a quella di Perez, ma non per questo meno discussa, era stata l'interpretazione rossettiana del simbolo dantesco. Questa ha certo esercitato il suo fascino sull'intellettuale palermitano, ed è indubbio che l'andare oltre il significato letterale (come non fecero invece quei pedanti che Sensales chiamò "linguaioli", Mazzini "spiluccatori di sillabe" e Berchet "scrutinaparoletti") rappresenti una meritoria *liaison* tra Foscolo, Rossetti e Perez. Quest'ultimo però è approdato al concetto filosofico d'*Intelligenza attiva* muovendo da precise ragioni storiche, mentre "l'illustre esule napoletano",

sopraffatto [...] da una erudizione raccolta in fretta, e però mal digerita; dominato dal preconconcetto che Dante sentisse e pensasse come un libero muratore, o un Voltaire; ignaro completamente della scolastica, e come un abisso la divideva dall'enciclopedismo francese, non è meraviglia se fraintendesse a ogni passo e la Commedia e le Opere Minori, e ne falsasse l'essenziale carattere, scorgendovi il gergo e i misteri di riti framassonici. Ben è lodare per altro di quel tanto di luce che, a quando a quando, gli accade di spargere tra mezzo alle tenebre del laberinto, ov'egli stesso si avvolse senza mai raggiungere l'uscita⁷⁷.

Questo giudizio appartiene allo stesso Perez, ma vediamo più da vicino quali siano i punti cardine del pensiero rossettiano.

Patriota del primo Risorgimento, Gabriele Rossetti si rifugia in Inghilterra nel 1824, dove proseguirà in modo personale e originalissimo il *Discorso sul testo del poema di Dante* qui pubblicato da Foscolo nel 1825. La *summa* della sua esegesi è *La Beatrice di Dante*, del 1842, la cui pubblicazione è stata però completata nel 1935 a cura di M.L. Giartosio de Courten.

Secondo Luigi Baldacci, quella di Rossetti è "una religiosità biblica, nel senso che il suo fulcro è Dio, non Cristo, e pertanto essa potrà apparire anche come una continuazione ipertrofica di certo teismo settecentesco"⁷⁸. Essenzialmente anticattolico, Rossetti indaga la struttura dottrinale della *Divina Commedia*, cerca i legami tra la spiritualità mediterranea medioevale e quella dei millenni precedenti e contrasta fortemente la tesi della perfetta ortodossia dantesca. A questo proposito citiamo Balbino Giuliano:

È vero che c'è nella poesia dantesca un fondo che raccomanda evidentemente la tesi dell'ortodossia. Ma se appena noi ci mettiamo l'ipotesi che Dante credesse

⁷⁶ M. Ardizzone, *I personaggi di Virgilio e di Beatrice nella Divina Commedia*, in *Letteratura Arte e Poesia, Saggi critici*, Palermo, 1879, pag. 273.

⁷⁷ F.P. Perez, *La Beatrice svelata*, cit., pag. 13.

⁷⁸ L. Baldacci, in *Grande Dizionario Enciclopedico*, UTET, Torino, 1971, vol. XVI, p. 327.

ad una sua missione religiosa, allora non possiamo fare a meno di rimetterci da capo il problema dell'esperienza mistica per cui Dante come un Ulisside munito della Divina grazia ha tentato la conquista del sovrannaturale e delle verità eterne. E allora anche l'idea di un significato esoterico può almeno far pensare e costituire un elemento valido per l'opera di penetrazione del poema eterno⁷⁹.

Lo stesso Dante, riferendosi alle rime del *Convivio*, dichiara di voler "mostrare la vera sentenza di quelle, che per alcuno vedere non si può, s'io non la conto, perché nascosa sotto figura dell'ALLEGORIA; e questo darà diletto buono a udire, ma sottile ammaestramento a così parlare e a così intendere l'altrui scrittura". E se Dante definisce l'allegoria "una verità ascosa sotto bella menzogna"⁸⁰, Rossetti, avvezzo alla dottrina dell'esoterismo, se ne giova per indagare e motivare il significato simbolico di tutta l'opera dantesca; opera alla quale egli riconosce quella distintiva virtù della duplicità che già le più antiche civiltà orientali attribuivano alle "grandi opere rivelatrici create dal pensiero umano"⁸¹ ma la cui considerazione in Occidente si rese razionalmente esplicita nel neo-platonismo greco. In breve, secondo Rossetti, *Beatrice* è la *totalità della filosofia occulta*⁸².

Questa filosofia ci rappresenta la vita dell'Universo come un processo di emanazione della realtà che sgorga dal Divino Uno e per diversi piani discende sino a quello della materia per tornare ancora di piano in piano al principio d'onde ha avuto origine: e l'agitarsi della materia come l'ascendere del nostro pensiero alla conquista dei suoi ideali costituiscono momenti di questo processo per cui la realtà ritorna al suo principio. Evidentemente la realtà è una e varia nei diversi piani dell'Universo, sempre più povera a misura che degrada, ma intimamente collegata da una analogia di forme e di atteggiamenti. Si capisce quindi che una mente illuminata, che abbia compiuta la conquista o ricevuto l'insegnamento della scienza segreta dell'analogia, riesca a scorgere nella verità del nostro povero mondo umano i segni indicatori di una superiore verità splendente in un più alto piano di vita; [...] Nella sua interpretazione esoterica di Dante [...] non giunge addirittura come un antico neoplatonico a vedere nel poema significata la verità di mondi superiori raggiunta per segrete mistiche esperienze: ma vede nel poema segretamente significata una teoria di ascendente purificazione della vita, che si riallaccia precisamente alla tradizione del neoplatonismo⁸³.

Silvano Panunzio considera Rossetti "di color che sanno, [...] uno 'spirito magno' la cui divisa iniziatica *est Deus in me* riformula il senso platonico del Mistero Antico ricongiungendolo con il senso evangelico del Nuovo ed Eterno Mistero Cristiano: ossia l'entusiasmo ('en-théos', Dio in noi e con noi)"⁸⁴.

⁷⁹ B. Giuliano, *Prefazione* a G. Rossetti, *La Beatrice di Dante. Ragionamenti critici*, a cura di M.L. Giartosio de Courten, con avvertenza di S. Panunzio, Atanòr, Roma, 1988, pag. XV.

⁸⁰ G. Rossetti, *La Beatrice di Dante*, cit., pag. 69.

⁸¹ B. Giuliano, *Prefazione*, cit., pag. IX.

⁸² G. Rossetti, *La Beatrice di Dante*, titolo della II parte del III ragionamento.

⁸³ B. Giuliano, *Prefazione*, cit., pag. X-XII.

⁸⁴ S. Panunzio, *Avvertenza* a G. Rossetti, *La Beatrice di Dante*, cit., pag. VII.

Ma diamo direttamente la parola alla *Beatrice di Dante*. Il terzo articolo del quarto *ragionamento*, intitolato *Una delle principali norme a ben intendere il gergo della Scienza Occulta*, recita così:

La Gaja Scienza opposta alla Trista Ignoranza si fonda in gran parte sull'ANTITETO [...]. E però bisogna attentamente notare in siffatto linguaggio tutto ciò che forma contrasto [...]. Beatrice stessa è "umilmente d'onestà vestuta"⁸⁵.

Ed il contrasto che dà vita a Beatrice, espressione della dantesca abitudine di "trasformare le sue interne cogitazioni in persone esterne [...] con le quali fin-gea di parlare e conversare, come se fossero *sostanze intelligenti e corporali*"⁸⁶, è quello tra Sapienza ed umiltà.

Per chiarire la natura di tale allegorica dualità, Rossetti cita Sulzer.

Ogni allegoria dunque offre un'immagine, e questa debb'essere per la cosa taciuta quasi un'illustrazione; ove ciò non sia, prende il nome di ENIGMA. [...] Questa specie d'allegoria può chiamarsi *misteriosa*: ella dà aspetto dignitoso e solenne al discorso, lasciando scorgere solo una parte dell'idea nascosa, e velando l'altra di sacra oscurità. Ella trova proprio luogo nelle azioni di grande rilievo, in cui s'introducono in iscena le intelligenze superiori. Il corpo umano diviene immagine dell'*Anima*, la natura visibile diviene immagine del *mondo spirituale*, poiché vi è qualche relazione tra i fenomeni dell'una e dell'altro⁸⁷.

E nel parlare retorico di Dante, Beatrice donna non sarebbe che immagine sensibile, *figura*, d'una suprema unità spirituale: la Filosofia. A sostegno di tale pensiero Rossetti vanta un testimone particolarmente attendibile: Dante stesso, ed in particolare il secondo trattato del *Convito* che, "scritto per giovare la *Vita Nuova*, sarà lo specchio del disinganno".

A vedere quello che per TERZO CIELO s'intende, prima si vuole vedere che per questo vocabolo CIELO io voglio dire, e poi si vedrà *come* e *perché* questo TERZO CIELO ci fu mestieri. Dico che per CIELO intendo la *scienza*, e per li CIELI le *scienze*... Il CIELO DI VENERE si può comparare alla *Rettorica* per due proprietadi; l'una si è la chiarezza del suo aspetto, ch'è soavissima a vedere più che altra stella; l'altra si è la sua apparenza, or da mane, or da sera. E queste due proprietadi sono nella *Rettorica*; ché la *Rettorica* è soavissima di tutte l'altre scienze, perocché a ciò principalmente intende. Appare da mane, quando dinanzi al viso dell'uditore lo rettorico parla; appare da sera, cioè da retro, quando la *lettera*, per la parte remota, *si parla per lo rettorico*⁸⁸.

Prima di restituire la parola al teste, che nella *Vita Nuova* dichiarerà l'indispen-

⁸⁵ G. Rossetti, *La Beatrice di Dante*, cit., pag. 246.

⁸⁶ *Ivi*, pag. 90.

⁸⁷ *Ivi*, pag. 38.

⁸⁸ *Ivi*, pag. 40.

sabile necessità di “denudare le sue parole da cotal *vesta*, in guisa ch’avesse verace intendimento”⁸⁹, Rossetti sottolinea che “questi *da mane* e *da sera* son relativi alle due parti laterali dell’enigma; la prima rispetto a Beatrice viva, ‘apparenza *da mane*’; la seconda riguardo a Beatrice morta, ‘apparenza *da sera*’ [...]. La *lettera* che *si parla per lo rettorico* è la lettera della Commedia che parla per lo rettorico Dante, il quale quel poema in cui egli parla intende *per la parte remota*”⁹⁰.

Lo scarto tra la donna in vita, terrena, e quella oltremondana, significa il compiersi dell’*excessus mentis* del Poeta, la *morte mistica* che lo separa dalla natura ingannevole del sensibile per indicargli la via delta rivelazione. Ed è Dante a rivelarci che *appresso lo primo amore*, scoprirà la Filosofia.

Dico che la stella di Venere due fiate era rivolta in quello suo cerchio che la fa parere *serotina* e *mattutina*, secondo i due diversi tempi, appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata, che vive in *cielo* con gli angeli, e in *terra* colla mia anima, quando *quella gentil donna, di cui feci menzione nella fine della Vita Nuova*, parve primamente accompagnata d’Amore agli occhi miei, e prese alcuno luogo della mia mente... Si vuole sapere *che questa donna è la FILOSOFIA*, la quale veramente è donna, piena di dolcezza, ornata d’onestade, mirabile di sapere, gloriosa di libertade... E così, in fine di questo secondo trattato, dico e affermo che la donna di cui io m’innamorai, *appresso lo prima amore*, fu la bellissima e onestissima figlia dello Imperatore dell’universo alla quale Pittagora pose nome Filosofia⁹¹.

Tale “Imperatore dell’universo”, nell’interpretazione esoterica di Rossetti, è Unità divina, Verità compiuta, pura Sapienza, cui ogni intelligenza *entusiasticamente* tende e partecipa. La dottrina rossettiana afferma pertanto che la *Divina Commedia* derivò dalla scienza occulta, e ne contiene il misticismo.

Abbastanza ci siam trattenuti alla porta dell’Iniziazione, per considerare l’angelo portinajo, le chiavi misteriose, la piazone che prepara l’espiazione, i tre passi ascendenti del poeta, i tre colpi ch’ei si dà al petto, e le tante altre cose significanti che vano sarebbe ripetere. Ei la chiamò Porta di San Pietro per farci sentire ch’ei travestì la Filosofia Pittagorica da Teologia Cattolica. Tempo è ch’ei si riponga in cammino, e noi lo seguiremo sino al sommo del suo viaggio mentale. Se ne andrem considerando attentamente i passi, vedremo che le funzioni del suo poema e i misteri della iniziazione sono come il volto esterno e l’immagine nello specchio. Il corpo di lui e nella tomba ravennate, ma l’anima di lui è nella *Divina Commedia*. Evochiamola di là a rivelarci il gran segreto de’ secoli, e propriamente quello del medio evo, ch’ei depositò nel suo poema allegorico; e comprenderemo da qual fonte ei ne attinse le dottrine, e chi gl’insegna a trasformare la filosofia in poesia⁹².

Ne consegue che la poesia di Dante sia *Rettorica arcana*, e che non sia possibile comprenderne il vero significato prescindendo dalla *Scienza occulta*.

⁸⁹ *Ivi*, pagg. 36-37.

⁹⁰ *Ivi*, pag. 40, n.

⁹¹ *Ivi*, pag. 40.

⁹² *Ivi*, Introduzione al ragionamento VIII.

Voler comprendere Dante senza la scorta di lui è ardua impresa, e volerlo intendere in opposizione a lui è pretensione stoltissima. Ei solo può iniziarci in quella rettorica arcana ch'ei dice figurata nel terzo cielo. E basta solo sapere che nella SCIENZA OCCULTA, la quale fu celatamente esercitata in Europa da tempo immemorabile, il *terzo grado*⁹³ è denominato il *terzo cielo*, cioè quello di Venere; basta sapere che un tal grado è caratterizzato da una tal rettorica, la quale sotto veste di figure presenta alte verità; ciò basta, il ripeto, per comprendere quale fu la sorgente onde gli derivò l'enigmatico amore che tante finzioni gl'ispirò, le quali dagli spiriti sottili erano sottilmente interpretate, e dalle persone grosse grossamente prese. A que' retori eleusini ei dirige la prima canzon del *Convito*, con la quale gl'invita ad udire il RAGIONAR NUOVO ch'è nel suo *cuore*, poiché *nol sa dire altrui*, se non ad essi; a que' retori ei parla "della VITA ch'ei prova", cioè della NUOVA; a que' retori egli esclama cominciando: "Voi che intendo il terzo ciel movete, / Uditte il RAGIONAR ch'è nel mio *core*, / Ch'io *nol so dire altrui*, sì mi par NUOVO: / Il ciel che segne lo vostro valore / Mi tragge nello stato in cui mi trovo; / Onde il parlar della VITA ch'io provo / Par che si drizzi degnamente a vui; / Però vi prego che lo m'intendiate, / Io vi dirò del *cor* la novitate / Come l'*Anima* trista piange in lui"⁹⁴.

Più oltre, muovendo dall'ipotesi foscoliana secondo la quale "all'origine vera della Visione di Dante"⁹⁵ vi sarebbe la sua "consacrazione nel Paradiso al ministero apostolico"⁹⁶, il critico eleusino tesse una puntualissima comparazione testuale tra il libro rituale *Light on Masonry*, del quale cita specialmente il tratto intitolato *Prince of Rose Croix*, e la terza cantica del poema. Ne procede l'idea che dall'incontro tra il Poeta ed i tre apostoli, Pietro, Jacopo e Giovanni (che — rispettivamente nel XIV, nel XXV e nel XXVI canto — lo sottopongono ad un esame sulle tre virtù teologali), alla conclusione della cantica, Dante manifesterebbe il "*non plus ultra* della filosofia occulta"⁹⁷. Secondo il libro rituale, all'età simbolica di 33 anni (e 33 sono i canti d'ogni cantica), dopo aver compiuto tre viaggi simbolici, il neòfito viene finalmente in possesso di tre virtù — *Faith, Hope, Charity* — che costituendo le fondamenta del *new mystery* gli saranno da guida per il resto della vita e lo renderanno degno di condividere il rito del *Mystic Sacrament*, intenzionale calco della cristiana liturgia eucaristica⁹⁸.

⁹³ Rossetti si riferisce qui al terzo grado, il celeste, in cui al neòfito, che ha superato il grado naturale e quello spirituale, si rivela la chiave di tutta la saggezza. Egli cita a questo proposito il libro rituale *Light on Masonry*, ed esattamente il passaggio in cui così viene detto al neòfito: "You have entered the *third heaven*; that means you have entered the place where *pure truth* resides".

⁹⁴ G. Rossetti, *La Beatrice di Dante*, cit., pag. 35.

⁹⁵ *Ivi*, pag. 530. Rossetti cita U. Foscolo, *Discorso sul testo del poema di Dante*, sez. XLIV e segg., Londra, 1842.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ G. Rossetti, *La Beatrice di Dante*, cit., pag. 532.

⁹⁸ Cfr. G. Rossetti, *La Beatrice di Dante*, cit., pagg. 530-533, e B. Castiglia, *La mia dottrina intorno a Dante*, in "Courier Franco-Italian", Parigi, così tradotto su "La favilla", Palermo, anno II, 1857, n. 3: "L'umanità percorre tre stadii, il primo della ragione, il secondo della fede, il terzo della visione immediata della Divinità. Il che sottolinea la natura del poema nella identità filosofia-teologia".

Tali discusse connessioni tra Dante e gli Ordini della Cavalleria, traggono origine da certe rivelazioni di cui Rossetti avrebbe beneficiato a Malta, tra il 1821 ed il 1824, per volontà di quei Templari confluiti nell'Ordine di Malta dopo la dispersione (come altri aderirono invece all'Ordine Teutonico). Silvano Panunzio sottolinea "altresì che le illuminazioni maltesi, le quali tolsero alcuni inviolati sigilli, avvennero esattamente — e non casualmente — a 500 anni dalla morte del Cantore e Interprete degli Ultimi Misteri (1321-1821). (Cinque secoli: il tempo della Fenice!)"⁹⁹.

Ascoltiamo allora le considerazioni finali di Rossetti:

Altri sarà dato il coglier la palma del lungo combattimento da me sostenuto. Tempo verrà (e confido non esser falso profeta) che farà maraviglia essersi così tardi ravvisato ciò che sarà dichiarato indubitabile [...]. E qui dichiaro che di quanto si è detto e scritto a discredito della mia persona e del mio assunto non me ne rimane nell'animo né rammarico né rancore, poiché io avea previsto quel che sarebbe inevitabilmente avvenuto. [...] Pure né l'animo mi s'intepidi, né la penna mi si stancò; anzi quell'irresistibile attrazione che spinge l'intelletto alla verità mi rallenava sempre più a ricercarla e vagheggiarla. Sento di averla scoperta e raggiunta, ed ora ardisco avventurarla alla luce del mondo letterario, con la speranza di trovare (e se non in questo tempo, almen nel futuro) qualche spirito acuto che la ravvisi, e il quale fornito di maggior ingegno, e sostenuto da maggior credito, sappia darle più convincente evidenza. [...] Tre gradi di difficoltà gli restano però a superare: dee sostener con coraggio gli assalti di coloro che han le traveggole, i quali sono moltissimi, dee disprezzare l'ire di Roma, la quale usa le male arti per affogare la verità; e dee principalmente combatter con Dante esterno per strappargli il segreto di Dante interno; poiché l'abbagliatrice apparenza che copre la dissimulata essenza e sempre in vista; e ciò che illuse le età precedenti, seguirà probabilmente a illuder le posteriori. Nell'osservar però che lo spirito interno della *Commedia* di Dante è stato ne' nostri tempi riconosciuto a chiare note da varj spiriti acuti come dal Reghellini, dal Ragon, dal Foscolo e principalmente dal Vecchioni (per tacer di altri non pochi) oso quasi sperare essere giunto il momento che la farà ravvisar da tutti, e che la presente mia fatica sia preordinata al desiderato effetto; e questa speranza va in me coi giorni crescendo¹⁰⁰.

Certo è che nel "combatter con Dante esterno per strappargli il segreto di Dante interno", il lettore non solo attua l'unica possibilità d'indagare il *verace intendimento* ma ripercorrendo il viaggio del Poeta affronta egli stesso una sorta d'intima iniziazione.

Che Dante abbia volutamente espresso i principi della dottrina esoterica, facendo della *Commedia* un rito, non è documentabile, mancando una convalida testimoniale che poi sarebbe paradossale *nonsense* trovare (e cercare) dove s'intende mascherare una verità¹⁰¹; ma il dubbio ci resta, soprattutto se confron-

⁹⁹ S. Panunzio, *Avvertenza*, cit., pag. VI.

¹⁰⁰ G. Rossetti, *La Beatrice di Dante*, cit., pagg. 578-579.

¹⁰¹ A proposito dell'abilità dissimulatrice di Dante cfr. il pensiero di Giovanni Alfredo Cesareo qui citato alle pagg. 24 e 25.

tiamo l'esperienza dantesca con quel fondamentale momento dell'iniziazione framassonica espresso nella formula VITRIOL (Visita Interiora Terrae, Rectificando Invenies Occultum Lapidem).

Per imparare a pensare, è necessario esercitarsi all'isolamento. Vi si perviene rientrando in se stessi, guardando *dentro* senza lasciarsi distrarre da quel che accade *fuori*. Gli antichi hanno paragonato questa operazione ad una discesa agli inferi. Per il pensatore si tratta di penetrare nel profondo delle cose. [...] Nelle tenebre assolute, il solo lume della ragione illumina [...] la verità brutale, priva del volto delle illusioni, la verità completamente nuda, che si cela in fondo al pozzo. Questo pozzo, che arriva al centro del mondo, è l'interno dell'uomo. Ad esso si allude nella parola VITRIOL¹⁰².

Ma torniamo alla lettura rossettiana. Una sua eco praticamente immediata è evidente nel già menzionato Giuseppe La Farina, uomo politico e scrittore messinese. Laureatosi a Catania in giurisprudenza, egli le preferisce presto gli studi storici e l'azione patriottica segreta in seguito alla quale, nel 1841, è costretto a riparare in Toscana. Eletto membro del Parlamento siciliano durante la rivoluzione antiborbonica, deve rifugiarsi esule in Francia ristabilito lo *status quo ante*. Ritorna in Sicilia solo in seguito all'impresa garibaldina. Ciò che lega quest'intellettuale a Gabriele Rossetti, dunque, non è tanto l'adesione del messinese alla critica dantesca del figlio dell'umile fabbro ferraio di Vasto, quanto la reciproca dimensione di "ardente seguace delle idee ghibelline, infiammato d'amore per la libertà d'Italia, cospiratore sin dalla gioventù"¹⁰³ e, conseguentemente e principalmente, la reciproca condizione di esule.

Diametralmente opposto il punto di vista di Girolamo Ardizzone che, nel suo articolo "La *Divina Commedia* secondo le opinioni del d'Aroux, del Boissard e del Fauriel"¹⁰⁴, imputa proprio a Rossetti ed a Foscolo la nefasta responsabilità d'aver legittimato le interpretazioni dantesche di quei tre lettori d'olttralpe: il d'Aroux (che considerava Dante "révolutionnaire, socialiste et hérétique"), il Boissard (che sposava il pensiero del d'Aroux ma che essendo consapevole della natura anticlericale del cattolicesimo dantesco ne accettava però il valore specifico), e il Fauriel (che limitava la natura della *Commedia* entro i canoni d'un racconto amoroso). Ardizzone ritiene costoro ugualmente rei d'aver compiuto valutazioni errate, sia dal punto di vista storico che metodologico, per aver giudicato "cose antiche" con "moderni pensieri".

L'ipotesi d'un Dante eretico viene combattuta anche da Benedetto Castiglia, che individua nel pervenire alla cattolica Verità la ricompensa del viaggio dantesco.

¹⁰² O. Wirth, *La Massoneria resa comprensibile ai suoi adepti*, I, *L'apprendista*, Roma, Atanòr, 1997, traduz. di C.M. Aceti, pagg. 81-82.

¹⁰³ G. Santangelo, *La critica dantesca...*, cit., pag. 8.

¹⁰⁴ G. Ardizzone, *La Divina Commedia secondo le opinioni del d'Aroux, del Boissard e del Fauriel*, in "Rivista scientifica, letteraria ed artistica per la Sicilia", I, 1855, nn. 10-12, pagg. 80-82.

L'umanità ha due guide o autorità cattoliche; una nel tempo, l'Impero; l'altra nell'eternità, la Chiesa. Al di sopra di esse vi è l'autorità della saggezza, la quale è di chi ha la piena libertà dello spirito, mercé la completa visione della verità: la verità è Dio¹⁰⁵.

Ma ovviamente il dibattito sulla questione allegorica nel poema dantesco oltrepassa il confine del XIX secolo. Particolarmente interessante è la riflessione sulla cornice dantesca intesa come visione. La citazione che segue è tratta dalla *Storia della letteratura italiana* compilata da Giovanni Alfredo Cesareo e pubblicata a Catania nel 1933 *a uso delle scuole e delle persone colte*.

La lettera della *Comedia* è visione. Dopo i greci e i latini, anche i popoli nuovi del medio evo avean creduto a miracolosi viaggi ne' regni dell'invisibile. [...] L'idea della visione, la leggenda del viaggio per i mondi delle anime, era dunque nella coscienza del popolo: Dante se ne giovò, e su quel rozzo disegno modellò la mirabile architettura del suo nuovo e sterminato edificio. [...] La vasta mole dell'opera sua gli consentì d'adunarvi le materie più disparate e d'esercitarvi le più diverse qualità dello spirito [...]. Or sotto questa smisurata apparenza di vita varia, difforme, palpitante, complessa, ci ammonisce il poeta d'aversi a rintracciare una seconda significazione, la vera, di cui quell'altra non sarebbe se non un velame e una "bella menzogna".

Secondo l'estetica di quel tempo e di Dante, qualunque attività della mente doveva esser rivolta a insegnare la verità, ch'era poi quella del cristianesimo, vale a dire la contemplazione ascetica e l'operazione morale. L'arte non ha quindi che lo stesso fine della scienza; [...] la scienza espone i concetti nella loro nudità astratta, l'arte invece li veste col manto delle favole e li abbellisce con l'ornamento delle parole. La poesia non era fine a se stessa, ma leggiadro artificio per agevolare a' semplici e agli inesperti i dolci ammaestramenti del vero: la bellezza non era che l'apparenza della bontà, la forma era pensata dopo il contenuto ed aggiuntovi; non sorgeva a un tempo col contenuto. E per forma s'intendeva la mera espressione grammaticale, rettorica e ritmica: gli antichi non ebbero il moderno concetto della forma, ch'è la libera, nuova e coerente creazione della fantasia non soggetta alla costrizione della realtà conoscitiva. L'opera d'arte, concepita secondo le leggi di quell'estetica, partecipava di due nature, l'intellettuale e la fantastica, e nasceva irrimediabilmente scissa e deforme. Non era né tutta scienza, né tutta poesia: la sostanza era didascalica, l'apparenza era rettorica. E codesto mostro biforme ed ambiguo fu detto allegoria. L'esemplare perfetto del genere sarebbe stato pur quello in cui la figura decorasse il figurato, ma senza occultarlo; giacché l'importante era il figurato, dottrina, e la figura, colore rettorico, era l'abbellimento, qualcosa d'esterno e di secondario. Così la figura non poteva arricchirsi di tutte le determinazioni che le erano proprie, mostrar anima e vita, divenir forma; ma dovea rassegnarsi a rimanere uno schema, fredda personificazione, con que' soli attributi che convenissero pure al concetto rappresentato. E la risultanza era questa: che l'espressione, mezzo scientifica e mezzo estetica, non appagava né l'intelletto, a cui quel puerile frastaglio

¹⁰⁵ B. Castiglia, *Dante Alighieri ou le problème de l'humanité au moyen âge, Lettres à M. de Lamartine*, chez Dentu, Parigi, 1857; tradotto su "La Favilla", anno II, 1858, nn. 12, 13 e 15.

dello stile fiorito confondeva la conoscenza schietta ed austera della verità astratta, né la fantasia, a cui riusciva troppo vuoto e meccanico quel simulacro di vita sotto al quale traspariva l'erudito congegno della costruzione intellettuale. [...]

Certo, se Dante avesse concepito l'allegoria alla maniera grassa ed ingenua de' suoi predecessori, non avrebbe potuto dar forma estetica all'opera sua, nella quale mentre la rappresentazione sensibile sarebbe rimasta segno artificiato ed estrinseco, la verità intellettuale sarebbe stata evidente per tutti, a punto come ne' poemi su ricordati. In vece è occorso il contrario: intendono tutta la lettera del poema, e i commentatori da secoli ricercan la sua vera significazione allegorica. [...] Dante non dubitava che l'*Eneide* di Virgilio o la Bibbia fossero storie reali; ciò non ostante più volte s'ingegna egli stesso di ricavarne il secondo significato, allegorico o tropologico. Alla stessa guisa ei potea scoprire il mistico significato del suo viaggio nel medesimo istante che lo narrava con ispirazione immediata e spontanea. L'allegoria non era più dunque un compromesso tra la filosofia e la retorica: era la stessa intuizione del mondo che potea venir contemplata o con occhi della fantasia, e palpitava della sua piena significazione formale, o con quelli dell'intelletto, e lasciava raggiungere la sua segreta significazione mistica. La fantasia del poeta non fu quindi troppo impacciata dal senso o da' sensi reconditi: l'azione letterale procede indipendente dall'allegorica, dalla morale e dall'anagogica, e non è punto asservita che alla sua propria legge.

Dante in oltre, il gran vate cristiano, credeva veramente ne' tre regni dei morti; e chi sa che in lampo di mistica esaltazione non s'illudesse d'averli antiveduti, per grazia divina, tali quali erano. Ciò potea bene venire in mente ad un uomo del medio evo. È certo, a ogni modo, che se i dotti d'ogni tempo e d'ogni paese hanno disputato su l'allegoria e sul soprasenso, sui misteri e sui simboli, sul fine morale e sul fine teologico, sul secondo significato della *Comedia*, nessuno, salvo qualche glorioso pazzereellone, ha mai negato la sublime evidenza del primo, la varia, animata, coerente bellezza di quel mondo invisibile rielaborato dalla più grande fantasia della gente latina, la vita indistruttibile di quella creazione infinita¹⁰⁶.

Creazione felicemente allegorica, dunque, che mostra però la perenne e straordinaria bellezza della sua poesia già nella propria *lettera* indipendente-mente dal valore del "mostro informe e ambiguo" sul significato del quale i lettori non smetteranno mai di interrogarsi e confrontarsi.

La riflessione sulla natura della visione dantesca interessa anche Giovanni Gentile: a suo modo d'intendere la *Divina Comedia* "ha la forma della visione ma non è visione; perché il poeta non procede diretto, con l'occhio alla meta, dalla selva a Dio; non vede solo e trascorre; ma si sofferma spesso"¹⁰⁷. Il formalismo del filosofo siciliano è spiccatamente crociano ed egli ne chiarisce il carattere specificando che "non si dice già che il contenuto dell'opera d'arte non sia bello; ma si nega la bellezza del contenuto come tale"¹⁰⁸.

¹⁰⁶ G.A. Cesareo, *Storia della letteratura italiana a uso delle scuole e delle persone colte*, IX ed. riveduta e ampliata, Muglia, Catania, 1933, pagg. 60-67.

¹⁰⁷ A. Vallone, *Gli studi danteschi di Giovanni Gentile*, in Atti del II Convegno Nazionale di studi danteschi, *Dante e l'Italia meridionale*, cit., pag. 75.

¹⁰⁸ Ivi, pag. 74.

In pieno Novecento è con il meno noto Giuseppe Tomasi di Lampedusa, quello critico, che la letteratura siciliana offre una particolare lettura dantesca. Nella veste di esegeta Tomasi è a suo agio in una dimensione analogica, e basandosi sullo stile, cioè sull'insieme delle tecniche adoperate, egli distingue gli scrittori "grassi" da quelli "magri", gli "espliciti" dagli "impliciti" ed i "cosmourghi" dagli "angeli".

Nel sistema lampedusiano ci siamo sorpresi di non trovare Dante tra coloro che hanno la "facoltà di creare mondi". Tale virtù, riconosciuta a Omero, Cervantes, Dickens, Balzac, Manzoni, Proust e a pochissimi altri "artisti di ordine superiore",

non è *per forza* un indizio di supreme qualità artistiche; quasi sempre però si tratta di artisti di ordine superiore, forse con la sola eccezione di Ariosto. Questi ha creato un mondo, Leopardi, invece, no. Eppure bisognerebbe esser ciechi per non capire che fra l'uno e l'altro corre, nella gerarchia dei poeti, la stessa differenza che, nella gerarchia dei marinai, come tra l'Ammiraglio e il mozzo. [...] Qualunque possano essere le prerogative artistiche di ognuno, i creatori di mondo debbono aver compiuto un'opera vasta, popolosa, omogenea nella varietà, avente la facoltà di continuare a vivere indipendentemente dal creatore, rischiarata da una luce tutta sua, arricchita di paesaggi peculiari¹⁰⁹.

Né Tomasi può considerare Dante un "angelo", come lo furono Raffaello, Mozart, Shelley o Keats.

Per appartenere a questa strettissima élite il genio non basta: né Shakespeare, né Dante, né Michelangelo, né Baudelaire sono degli "angeli". Sono forse degli dei, angeli non sono. Bisogna, per essere annoverati fra gli angeli, morire molto giovani, o giovanissimi cessare qualunque attività artistica; bisogna, va da sé, che questa attività sia di valore supremo; bisogna insomma che la loro apparizione sia fulgida e brevissima, così da dare a noi grigi mortali la sensazione di un visitatore superumano che durante un istante ci abbia guardato, e sia dopo ritornato ai suoi cieli, lasciandoci doni di qualità divina e anche un amaro rimpianto per la fugacità della sua apparizione¹¹⁰.

Il ruolo giocato da Dante nel sistema lampedusiano non si esaurisce in quest'ipotesi di divinità; per completarne la figura è opportuna una riflessione sulla difficile posizione di Tomasi rispetto all'estetica crociana. Se infatti egli ne condanna il "concetto che nega valore poetico alla *costruzione* dantesca"¹¹¹, d'altro canto, pur sempre sottolineando la capacità creativa individuale del "pensatore", sembra riconquistare terreno verso la concezione crociana di *forma* (cioè manifestazione concreta d'una intuizione lirica aprioristica) nel sostenere che

¹⁰⁹ G. Tomasi di Lampedusa, Corso di *Letteratura inglese*, in *Opere*, a cura di G. Lanza Tomasi e N. Polo, Mondadori, Milano, 1995, pag. 1020.

¹¹⁰ *Ivi*, pagg. 967-968.

¹¹¹ *Ivi*, pag. 1280.

Eliot, quanto più si sente ricercatore di verità filosofiche, rimane poeta perché egli sa trasformare una sua ritrovata verità in qualche cosa che può essere percepita dall'intuizione e non dall'intelletto raziocinante, qualche cosa cioè che si assimili esteticamente. Egli è quella entità rarissima: un pensatore dotato della percezione poetica. E a buon diritto egli si richiama continuamente a Dante che di questa altissima varietà di artisti è il modello massimo¹¹².

Ed essenzialmente crociana, cioè *formale*, ci sembra infatti l'interpretazione lampedusiana della *lettera* dantesca, dal momento che, accanto a Shakespeare, Balzac e Proust, lo cita tra gli scrittori "grassi", quelli, cioè, che a parer suo

esprimono tutti gli aspetti e tutte le sfumature di quanto vanno dicendo; sottraggono al lettore la responsabilità di dedurre e sviluppare lui stesso a partire dalle loro parole, perché tutto risulta già dedotto e sviluppato in esse. I "magri" invece vanno letti addossandosi di buona voglia questa allettante responsabilità; il senso delle loro pagine succinte domanda segretamente di essere integrato dalla collaborazione del lettore; in loro il non detto è più succoso del detto e non è meno preciso, perché un'arte sapiente ed allusiva avvia infallibilmente ad esso il lettore perspicace¹¹³.

Non ci è facile contrastare Tomasi ma la tentazione di parafrasarlo e considerare il nostro Poeta uno scrittore "magro" è forte: ci riconosciamo allora nel *lettore perspicace* e azzardiamo un interessante confronto tra la lettura che di Dante ci ha offerto Erich Auerbach e il Leonardo Sciascia critico, storiografo, saggista e opinionista. Come ci fa notare Antonio Di Grado¹¹⁴, la realtà presentataci da questo Sciascia è *entelechia*, cioè, secondo la filosofia aristotelica, realtà che si manifesta nel suo pieno grado di compiutezza. Ciò che qui più ci interessa indagare è la ragione di tale concezione della realtà e per farlo è necessario muovere dalla concezione figurale attraverso la quale Agostino ed altri padri della Chiesa hanno interpretato la storia umana nella sua totalità.

Si tratta d'una interpretazione molto spesso adoperata per ragioni politiche, nel secolare scontro tra *sacerdotium* e *imperium*, al fine di stabilire come fondamento della storia la caduta e la redenzione dell'uomo, il Giudizio Universale e l'eternità del Regno di Dio. Secondo Auerbach tale "interpretazione figurale, nonostante la sua aspirazione ad una compiutezza storica, trae ispirazione dall'eterna sapienza di Dio, nella mente del quale non esistono differenze di tempo¹¹⁵. Nella visione divina, ciò che accade qui ed ora è accaduto sin dal principio, e potrà accadere di nuovo in qualunque momento del decorso temporale. In ogni tempo e in ogni luogo Adamo cade, Cristo sacrifica se stesso,

¹¹² *Ivi*, pagg. 1283-1284.

¹¹³ N. Zago, *I Gattopardi e le Iene*, Sellerio, Palermo, 1987, pag. 72.

¹¹⁴ A. Di Grado, "Ignoto a me stesso": Sciascia saggista, in *L'isola di carta, incanti e inganni di un mito*, A. Lombardi ed., Siracusa-Palermo, 1996, pagg. 109-122.

¹¹⁵ Secondo l'assunto agostiniano per cui "*scientia Dei non praescientia sed tantum scientia dici potest*".

e l'umanità [...] va alla sua ricerca"¹¹⁶. Pertanto, ogni vita umana, ogni avvenimento può essere ordinato secondo *tipi* (o *figure*) che si richiamano a questo disegno fatto di interrelazioni figurative che sottintende la conoscenza delle soluzioni e delle ragioni ultime della storia dell'uomo. Diversamente da altre categorie di pensiero, come l'allegorismo ed il simbolismo, in cui almeno uno dei due soggetti che entrano in relazione è puro simbolo, nella concezione tipologica esplicitata da Auerbach, tanto il *significante*, cioè l'elemento, l'evento che è *figura* (prefigurazione), quanto il *significato*, cioè, nel nostro caso, il fatto religioso a cui il primo evento allude e nel quale trova il suo compimento, sono entrambi reali. Così, se Adamo è *figura Christi*, Catone Uticense (esempio, tra gli altri, di *virtus romana* che ispirò l'ideale politico dantesco della monarchia universale) è figura del Catone messo a guardia del "secondo regno / dove l'umano spirito si purga / e di salire al ciel diventa degno"¹¹⁷.

Dante, espressione massima d'una cultura, quella medievale, completamente intrisa di tipologia, include dunque nel suo sistema figurale non solo il mondo cristiano ma tutta l'antichità, esprimendo mediante categorie teologiche una ricostruzione della storia che è invece fortemente dominata da un preciso interesse politico: la libertà, quella *libertas gloriae filiorum Dei* cui Dante perviene quando, alla somma della scala che porta al Paradiso terrestre, Virgilio lo proclama signore di se stesso.

Non aspettar mio dir più né mio cenno; / libero, dritto e sano è tuo arbitrio, / a
fallo fora non fare a suo senno: / per ch'io te sovra te corono e mitrio¹¹⁸.

E qui ritorniamo a Sciascia, allo Sciascia delle *Cronachette*, al saggista *maître à douter* che incarna la bachtiniana dialogicità, che scopre il sapore dell'ironia pirandelliana, che si contraddice, che nega alla verità ogni giustificazione teoretica considerandola solo in quanto dato puramente etico ma che proprio rivelando questo suo doppio compie se stesso attraverso "un'antiproustiana *memoria volontaria*"¹¹⁹ che ricongiungendo vita privata e pubblica, maschera e volto, e, per dirla con Auerbach, figura e significato, approda ad un'entelechia nella quale, parafrasando Stéphane Mallarmé, "en lui-même enfin [il se] change"¹²⁰.

Ed è questa entelechia ad offrirci lo spunto per un'ulteriore chiave di lettura del poema dantesco: il viaggio oltremondano, come il doppio di Sciascia, si rivela ai nostri occhi anche intima *quête* e personalissima *mise en abîme*, conducendo il protagonista ad una più autentica consapevolezza di sé.

Mantenendoci entro l'indagine della polisemia letteraria, non possiamo non far riferimento all'autorevole sguardo di Nicolò Mineo. Memore della distinzio-

¹¹⁶ E. Auerbach, *S. Francesco, Dante, Vico*, Feltrinelli, Milano, 1966, pagg. 147-154.

¹¹⁷ *Purgatorio*, canto I, vv. 4-6.

¹¹⁸ *Ivi*, canto XXVII, vv. 139-142.

¹¹⁹ Vedi A. Di Grado, *L'isola di carta*, cit., pp. 112-113.

¹²⁰ L. Sciascia cita il sonetto *Le tombeau d'Edgar Poe* di Mallarmé, in *Il ritratto fotografico come entelechia*, in *Fatti diversi di storia letteraria e civile*, Sellerio, Palermo, 1989, pagg. 152-158.

ne esistente in seno all'esegesi medievale tra testi poetici (che "hanno come caratteristica la non veridicità e non storicità della lettera o 'figurante' e la verità dell'allegoria o 'figurato'" ¹²¹) e testi sacri (che, ad eccezione del *Cantico dei Cantici* e dell'*Apocalisse*, "veri nel figurato ma non nella lettera" ¹²², "hanno per caratteristica la verità e storicità della lettera o figurante e la verità dell'allegoria o figurato" ¹²³), l'illustre commentatore siciliano sottolinea che la verità della *Commedia* è nei personaggi. Questi, a partire dallo stesso protagonista, sono reali, sono *exempla* nel cui simbolismo si realizza la poesia dell'opera; prettamente allegorico è invece il motivo del viaggio oltremondano, il che, "però, non basta ad escludere la poeticità del momento allegorico della *Commedia*". Infatti,

la poeticità della *Commedia* deve essere cercata e vagliata nel contesto dell'opera quale è in realtà, un contesto cioè fatto di significati letterali a loro volta significanti. Insomma, è il secondo senso, che nella forma in cui è espresso deve poter porsi come espressione poetica, come tipicità caratteristica o "particolarità" appunto e la poeticità deve essere realizzata proprio dal particolare tipo di linguaggio risultante da un siffatto procedimento allegorico, un linguaggio metaforico, o parabolico, se si vuol usare l'espressione tomistica ¹²⁴.

Pertanto, nel sistema della *Divina Commedia*, l'allegoria sta alla lettera come nella natura della metafora il tenore sta al veicolo:

come la metafora non è di per sé poetica, così non lo è di per sé il procedimento allegorico del poema; solo che, così come la metafora, può esserlo, ove raggiunga la condizione estetica della "particolarità" ¹²⁵.

Quanto al concetto di visione, se Cesareo arrivava a supporre che un uomo come Dante per "mistica esaltazione" potesse anche illudersi d'aver "antiveduti" i tre regni oltremondani, Mineo ribadisce che l'*itinerarium in Deum* del Poeta fu certamente "eccezionale, se non unico, e lo suggerisce la lettera del poema" ¹²⁶.

Questa rappresenta il protagonista in una condizione di esistenza non abituale, sollevato appunto in una condizione visionaria [...]. Se è "finzione" la condizione di visione corporale del mondo di là, non può essere "finzione" (per la gravità che non potevano non assumere indicazioni siffatte nel Medioevo) l'indicazione in sé di una eccezionalità di condizione. Si deve dunque dedurre che l'itinerario interiore si è svolto in condizioni di divina illuminazione, quando non anche di visione divinamente ispirata. Dalla verità dell'illuminazione divina discende la verità dell'apprendimento di Dante, cioè dei fatti, delle nozioni e delle profezie che egli dovrà comunicare, insomma la verità del messaggio profetico. È per questo che

¹²¹ N. Mineo, *Dante*, Laterza, Bari, 1970, pag. 182.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ivi*, pag. 204.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ivi*, pag. 186.

il viaggio non può essere considerato assolutamente un viaggio di tutti i cristiani. È il viaggio di quanti furono o saranno dotati di grazia per una particolare missione, il viaggio di Mosè, di Enea, di Paolo (figura del viaggio di Cristo uomo)¹²⁷.

Sicché Mineo riconosce un grande valore all'interpretazione foscoliana, dove "per la prima volta (si può dire) chiaramente e consapevolmente è formulata la teoria della missione profetica di Dante ed è affermata la fusione, nell'opera dantesca, di poesia, religione, filosofia, sentimento, azione"¹²⁸. Fusione che ha costretto il Dante scriba, l'uomo ed il protagonista a confrontarsi con una "materia" totale, tanto umana, quotidiana ed imperfetta quanto sovrumana e non perfezionabile, che richiese la creazione d'un "linguaggio di forza, ampiezza ed espressività senza precedenti"¹²⁹.

Ma la presenza di Dante nella letteratura siciliana del Novecento non si limita alle interpretazioni critiche che sono state prodotte. Non mancano infatti riferimenti al tema amoroso e a quello politico. Al primo è riconducibile *Il bell'Antonio* di Vitaliano Brancati. Circa l'impotenza del protagonista infatti è stato scritto che sarebbe più corretto considerarla "piuttosto, astensione. Prefigurata e culturalmente motivata dalle epigrafi poste in testa ai capitoli in larga parte dantesche (del Dante stilnovista e 'petroso'; e stilnovisticamente, del resto, è con l'astratta qualifica di Angelo, 'l'Angelo', che Antonio designa il suo più grande e tragicamente impraticabile amore del periodo romano) e romantiche [...]"¹³⁰.

Quanto all'esortazione alla libertà, che poi è forse il carattere più universale e permanente del messaggio dantesco, ne sono stati rintracciati segni evidenti in Borgese, nel suo "titanico volontarismo" che

sopravvive, com'è ovvio, al sacrificio di Rubè; e anzi vi cementa nuove architetture e solenni monumenti di parole definitive e di gesti esemplari. Come nel novembre '45, quando scrivendo la prefazione al *Golia* si riaffaccia sulla scena italiana (e su un nuovo dopoguerra ancora e anzi vieppiù avvelenato da fazioni e ideologie) ribadendo la sua ostinata e inattuale utopia umanistica, rifacendosi addirittura a Dante per sognare cosmiche ricomposizioni, declinando con puntiglio i valori liberali che due guerre e una dittatura parevano aver travolto¹³¹.

Ma giunti alla conclusione di questo percorso, citiamo ancora Nicolò Mineo per far nostra una sua esauriente considerazione riassuntiva circa la più recente esegesi dantesca.

Il risultato unitario della critica dantesca contemporanea può essere indicato nel superamento, più o meno deciso, coerente e razionalizzato, della dicotomia

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ivi*, pag. 200.

¹²⁹ *Ivi*, pag. 279.

¹³⁰ A. Di Grado, *Per i quarant'anni del Bell'Antonio*, in *L'isola di Carta*, cit., pag. 93.

¹³¹ A. Di Grado, *Il cavaliere, la morte e Filippo Rubè (rileggendo Borgese)*, in *L'isola di carta*, cit., pagg. 80-81.

neoidealistica di poesia e struttura. Dante (secondo la rappresentazione che noi ci siamo fatta) non solo volle scrivere un'opera in cui allegoricamente rappresentasse una sua esperienza interiore, intellettuale ed emotiva, divinamente ispirata e illuminata e concessa per il bene della collettività, ma questo tema visse con tutto il suo essere, come uomo di pensiero e di azione, questo tema visse come poeta, rappresentò cioè poeticamente, perché era l'unico suo mondo, la sostanza della sua umanità¹³².

MARZIA FINOCCHIARO

¹³² N. Mineo, *Dante*, cit., pag. 201.

NOBILTÀ CORROTTA DI VINCENZO MAUGERI ZANGÀRA*

Quasi nulla si conosce oggi, ancora, di Vincenzo Maugeri Zangàra, che pure è, negli ultimi decenni dell'Ottocento, abbastanza attivo come critico letterario, direttore di riviste, narratore¹. Tra i suoi romanzi *Nobiltà corrotta*, che ha, al suo apparire — nel 1887 —, un buon successo (attestato, tra l'altro, dalla stampa di una seconda edizione, dalle recensioni positive pubblicate su una quindicina di periodici, dagli elogi di Edmondo De Amicis e di Augusto Lenzoni), si caratterizza, almeno apparentemente, per l'esigenza di rappresentare il vero. Nella let-

* Questo lavoro è stato presentato al 3° Congresso nazionale dell'ADI (Catania, 5-7 ottobre 2000).

¹ Vincenzo Maugeri Zangàra nacque a Niscemi il 23 giugno 1866. A quindici anni si trasferì con la famiglia a Gela, dove frequentò il ginnasio, completando il liceo a Catania. Si laureò in Legge nel 1888. Insegnò Lettere al ginnasio di Gela e, per breve tempo, fu preside incaricato. Si interessò di politica: fu consigliere del sindaco e fece parte della Commissione permanente di vigilanza per la banda civica. Collaborò a vari periodici: "Amor" (diretto da G.A. Blengini), "L'Arte e la moda", "Battaglia bizantina" di Bologna, "Cordelia" di Firenze, "Cornelio Tacito" di Terni, "Cronaca napoletana", "Cronaca nova", "Cronaca tiberina" di Roma, "Cronaca rossa" di Milano, "Domenica fiorentina", "Fanfulla della domenica", "Flora del Mincio" di Mantova, "Flora mirabilis" di Torino, "Gazzetta letteraria", "Gazzetta musicale", "Giornale di Sicilia", "Lente", "Mignon" di Napoli, "Natura ed arte", "Rassegna femminile" (dir. da Fanny Zampini-Salazaro), "Rassegna pugliese", "Rivista contemporanea" di Firenze, "Saffo" di Torino, "Tribuna". Fondò e diresse, dal 1888 al 1892, la "Cronaca siciliana di lettere ed arti". Aveva già diretto "Arte" di Catania, "L'Omnibus" di Mistretta, "L'Imparziale" di Giarre. Nel 1891 "Le Glaneur Savenaisien", giornale ebdomario di Savenay, pubblicò le traduzioni della novella *Fedele* e del saggio *La donna che scrive*. Nel 1903 compilò "Pel re buono", n. unico per l'inaugurazione del monumento a S.M. Umberto I a Terranova di Sicilia (Terranova, Scrodato). Morì il 1° gennaio 1948. Oltre a *Nobiltà corrotta* diede alle stampe altri lavori narrativi (*Così succede*, Giarre, tip. Castorina, 1885; *Come va il mondo*, Catania, tip. del "Corriere di Catania", 1886; *Nella vallata*. Racconto, Terranova Sicilia, Cronaca siciliana, 1888; *Ritagli*. Bozzetti, Catania, Giannotta, 1888; *Vittima*. Romanzo, 2. ed., ivi, 1889; *Maestrina*, Milano, Chiesa e Guindani, 1893; *Al rezzo*. Novella, *Dal tutto al nulla*. Romanzo) e di carattere saggistico (*Senilia. La rinascenza ellenica in Sicilia*. Dafni. Dialecto siciliano, Catania, Giannotta, 1890; le prefazioni ai bozzetti di Magdala, *Albe e tramonti* (Terranova Sicilia, Cronaca siciliana, 1891) e al volume *Giustizia sommaria* di Esito Verres (S. Casciano, Cappelli, 1890)). Scrisse ancora *Accademia!* (pronomologo, Firenze, Libr. Teatrale Cecchi, 1889), *Nuptialia Scardovelli-Fantauzzi* (Bologna, tip. Zamorani e Albertazzi, 1890) insieme ad altri autori, e, nel 1892, pubblicò, ad uso delle scuole, *le Elegie scelte* di Tibullo (Catania, Giannotta). Si interessò anche di musica.

tera introduttiva al conte Domenico Silveri², Maugeri Zangàra confessa infatti di aver voluto non tanto compiere un'opera letteraria ma, piuttosto, narrare la realtà, quasi da cronista:

Io non lo so, Ill.mo amico, se Nobiltà corrotta sia un romanzo: dov'è il protagonista, se ce ne sono tanti? Né so se la nostra letteratura abbia di simili libri; so invece che esso racchiude quanto potrebbe riferire un cronista veritiero. Se l'arte nol consente, vuol dire che il mio libro, in vece di chiamarsi ROMANZO, potrà dirsi: NOTE DAL VERO, DAL TACCUINO DI UN FREQUENTATORE DI SOCIETÀ³, FATTI E RIMEMBRANZE, o qualcosa di simile; [...] (p. 6).

Ci dobbiamo chiedere, perciò, se e come Maugeri Zangàra sia riuscito nel suo intento, quali siano i rapporti di questo romanzo con il verismo. Già il titolo, intanto, dimostra l'ottica soggettiva dell'autore, che, se vuole darci uno spaccato della vita, dei comportamenti della nobiltà, li qualifica come negativi (il tema dell'aristocrazia corrotta è abbastanza diffuso nell'Ottocento). Questa disposizione soggettiva, che sembrerebbe contraddire la volontà di obiettività espressa nella lettera a Silveri, si comprende se si pone attenzione a qualche altra dichiarazione del nostro autore. Il 16 agosto 1888 egli confessa:

A me piace molto l'arte obbiettiva serena, fedele; ma non facciamola morire, non rendiamola inorganica, vuota d'ideale: cerchiamo di ritrar le cose come sono, senza frangie solite, senza trasformazioni, ma bisogna vivificarle coi nostri sentimenti. Così intendo l'arte, non altrimenti⁴.

Egli, in sostanza, si propone di contemperare le ragioni dell'oggettività con quelle della soggettività⁵. Vi è quindi una continua intrusione del narratore, che

² Maceratese, compose alcuni melodrammi, tra i quali si ricorda, su libretto di M. Marcello, *Giuditta* (pubblicato, nella riduzione per pianoforte, a Milano, Stab. musicale F. Lucca [1889]), e scrisse una *Guida generale per lo studio della musica* (Macerata, Bianchini, 1900).

³ Si spiegano così alcune precise indicazioni temporali del narratore nell'esposizione della vicenda: "Quando a la pendola suonarono le 10 e un quarto Roberti si alzò per andare" (p. 12) (tutte le citazioni dal romanzo si riferiscono a: V. Maugeri Zangàra, *Nobiltà corrotta*, Catania, Giannotta, 1887); "Battevano le sette: la carrozza era pronta [...]" (p. 19); "verso le dodici erano rimasti nel salotto la marchesa Giselda, Giulio Valenti e la signora Sofia [...]" (p. 46); "Quando verso le 4 di quella giornata il conte andò in casa Giuliani [...]" (p. 52); "Eran le 11; e i viaggiatori fecero sosta per la colazione" (p. 71); "A le nove e mezzo le sale erano affollate di *malati* eleganti, [...]" (p. 106); "A le nove di mattina al *Tettuccio* dove dimoravano sino a le undici o a le undici e mezzo; poi la canicola non permetteva che stessero fuori, e, sino a le quattro, scendevano in sala da pranzo e divoravano per due ore [...] quelle pietanze [...]. A le sei passavano a sorbire saporitamente il caffè su la terrazza, e vi restavano sino a le otto e mezzo o a le nove, ora destinata o a le passeggiate ne' viali solitari, o a le visite presso le nuove conoscenze, o a le feste del *Casino*" (p. 123).

⁴ V. Maugeri Zangàra, *Note al margine*, in "Cronaca siciliana di lettere ed arte", a. I, n. 14, Terranova di Sicilia 16 agosto 1888, p. 4.

⁵ Il 1° dicembre 1888 Maugeri Zangàra affermerà: "A me pare che un'opera d'arte sola potrà sfidare i tempi: quella che avrà la potenza di fondere le due scuole [quella del verismo e quella

perciò tende a privilegiare le funzioni di comunicazione e ideologica, nella vicenda, già a partire dai primi quattro capitoli che delineano la situazione iniziale. Il narratore, cioè, sin da questa prima parte, commenta la storia, si rivolge ai suoi narratori⁶ e li orienta verso le sue idee, presentando i personaggi, per mezzo dell'iterativo o di *flash-back*, in modo positivo o negativo. Emerge così il quadro di una società frivola, dominata dalla falsità, dai pettegolezzi, dal contrasto fra apparenza e realtà. Ad illuminare quest'ultimo aspetto, in particolare, considerato pure da Verga caratteristica peculiare dei ceti elevati, il narratore sentenza:

In quelle società galanti si chiamano tutti amici, si fanno delle confidenze che in fondo in fondo son menzogne, e poi, lontani, le forbici tagliuzzano quanto più possono. È questa la società attuale (p. 36)⁷.

Vediamo in azione i vari esponenti della società galante nel quarto capitolo, che illustra anche i procedimenti espressivi utilizzati dal nostro scrittore per ridicolizzare questi personaggi e metterne in risalto la falsità. Rivolto ai lettori, il narratore enumera le caratteristiche comportamentali dei ganimedi ("Voi li conoscete i ganimedi? Sono quegli esseri che potrebbero benissimo chiamarsi i parassiti de' salotti; perché non a pena da la marchesa X. o da la signora Z. si riceve, essi sono là per i primi ed escono gli ultimi: sono quelli che mancano affatto di spirito e si accontentano qualche volta di sorridere; di dire un *sì* o un

dell'idealismo]" (Id., *Le rêve*, ivi, a. I, n. 20, 1 dicembre 1888, p. 3). Per una collocazione del nostro scrittore nell'ambito del dibattito teorico sul verismo, mi sia consentito rimandare a C. Gallo, *Il verismo minore in Sicilia: teorie e "teorici" nel ventennio 1875-95*, Acireale-Roma, Bonanno, 1999, pp. 22, 265, 277, 302-3.

⁶ Il narratore instaura con i suoi lettori un rapporto colloquiale, amichevole: "Il conte o, come lo chiamavano le signore, il contino Roberti — ve lo presento — era un bel giovane" (p. 13); "io lascio immaginare a i lettori che elettricità potente, luminosa poteva svilupparsi da quelle due estremità" (pp. 16-7); "Perdonatemi se vi delinco con poche parole la bellezza della signora Sofia" (p. 17); "Il conte Roberti, come vi dissi, si era tanto entusiasmato a la bellezza di quella fanciulla" (p. 31); "permettetemi che vi presenti la marchesa e suo zio" (p. 35); "Anzi, se ve la debbo dire schietta" (p. 37). A volte, però, il narratore tende a dare ai suoi lettori degli insegnamenti: "Lettori, [...] voi sapete, ne sono sicuro, che quando a la vista dell'oggetto amato non si rimescola il sangue dentro le vene; quando, come dice Mantegazza, al solo ricordo di quell'amore i polsi non battono con più frequenza, non è amore, e perciò non si risentono tutti gli effetti di quella febbre" (p. 117).

⁷ E, ancora, a p. 47 si legge: "[...] venuta l'ora delle confidenze — di quelle confidenze che son menzogne —". Ma il contrasto fra apparenza e realtà domina tutto il romanzo. Ecco qualche altro esempio: "[...] il conte Roberti voleva dare a comprendere a la signora Sofia che non l'avea mai amato; mentre, al contrario, [...] le avea fatta la ruota" (p. 9); "La signora Sofia [...] ripigliò senza curare di nascondere, come era suo costume, ciò che voleva dire" (p. 10); "Il conte voleva dirgli: — Allora sono gli acciacchi della vecchiaia; — ma si accontentò di ridere come faceva la signora Sofia, [...]" (p. 21); "perché avea piacere che la marchesa Giselda venisse, e perché quel piacere non voleva mostrarlo" (pp. 26-7); "Il ganimede numero due confessò a sè stesso che la Vezzosi doveva essere una mala lingua; ma non si azzardò di esternarlo, anzi al solito rise a le parole della signora come per affermare" (p. 44).

no quando sono obbligati a rispondere; di ravviarsi i capelli, di guardare con gli occhi socchiusi, ciò che per loro significa *passione, voluttà*; di scaldar le sedie, come si dice" (p. 41)), tenta una loro caratterizzazione fisica ("il primo [ganimede], inguantato, inamidato e quasi strangolato dal lucido colletto a la militare" (p. 42)), ricorre quindi a paragoni ("Il conte era lungo lungo quanto le speranze, e robusto; e la marchesa corta come le gambe della bugia" (p. 43)), all'aggettivo preposto "povero" con una connotazione di impietosimento ("il povero ganimede numero due sentiva e dovea fare il sordo"; "il presidente del Tribunale [...] povero vecchio, si piccava di far la corte a quella ragazza" (p. 42)), mentre la sua bravura dialogica dà un quadro esatto della vacuità, della maldicenza dominanti. Scarsa, invece, in questa sezione come nel resto del romanzo, è l'attenzione per l'ambiente, tanto caro ai naturalisti, che determinava delle lunghe descrizioni. Così, per esempio, il salotto di Sofia, in cui si svolgono il primo e il quarto capitolo, non è minimamente delineato. Troviamo solo, nel secondo capitolo, una breve descrizione della campagna, che ne mette in risalto i connotati di luogo produttivo in contrapposizione all'inattività dei salotti cittadini:

Lontan lontano vedeva i monti che si disegnavano a pena, dorati da' raggi solari, sul cielo chiaro di quella stupenda mattinata. Più in qua oliveti, vigneti, qualche tratto nero per la recente aratura, qualche altro gialliccio ancora per le stoppie che non si erano bruciate, e un altro quasi verdeggiante per le punte di grano nate da poco. E poi palazzine all'aperto, casamenti di cui si vedevan solo le tegole ora annerite dal tempo, ora rosseggianti. Una viottola, che traversava le vigne e i terreni seminati, si internava perdentesi nel folto degli ulivi, frequentata da contadini che, canterellando, andavano a lavorare (p. 24)⁸.

La massaia, inoltre, non coltiva fiori ma basilico, Giuliani (padre di Irene) e Sortino (marito di Sofia), si compiacciono di "guardare le punte verdi del grano uscite a pena di sotterra" (p. 32) e in tutto il romanzo si insiste sull'interesse del cavaliere Moriconi per la viticoltura. I contadini, poi, che vanno a lavorare cantando, il massaio che, con la "berretta in mano" (p. 21), riceve i suoi padroni, salutati "rispettosamente" (p. 22) dalla massaia, dimostrano l'assenza di qualsiasi contrasto di classe. La stessa critica di Maugeri Zangàra alla società frivola non ha lo scopo di compiere una vera e propria polemica sociale, ma solo quello di rappresentare la realtà. Il 1° aprile 1888 egli consiglia a Ferdinando Calogero⁹:

studii ancora un po' i costumi, la società, la vita, la psicologia d'un animo, e allora solo ci potrà dare un lavoro più pensato¹⁰.

⁸ Altre volte la campagna rappresenta la solitudine contro il rumore ma soprattutto la vita della città. Irene pensa: "Oh, ma la città mi [...] darà nuove gioie, mi aprirà una nuova vita, quella vita da me sognata" (p. 71). Cfr. anche pp. 67, 72, 129-30.

⁹ Calabrese, pubblicò nel 1887 *Novelle calabresi* (Milano, Quadrio). Risiedette a Messina, dove, nel 1888, diresse la rivista "Lucifero". Scrisse pure *Eteree spose*.

¹⁰ V. Maugeri Zangàra, *Note al margine*, in "Cronaca siciliana di lettere ed arti", a. I, n. 5, Terranova di Sicilia 1 aprile 1888, p. 4.

D'altronde Maugeri Zangàra concepisce l'arte come evasione. Nella lettera a Silveri, egli sostiene, sia pure per minimizzare il proprio lavoro e così prevenire eventuali critiche, di aver scritto *Nobiltà corrotta* "per quanti han l'abitudine di ammazzare il tempo leggendo" (p. 7). E il 1° aprile 1889 ribadisce:

l'arte io la intendo anche nel modo che sia mezzo a farci passare una mezz'oretta lontani da le noie del mondo¹¹.

Nel secondo capitolo, inoltre, viene colpito un altro "mito" naturalistico, la teoria dell'ereditarietà: il conte Roberti, uno dei protagonisti maschili del romanzo, un libertino, un individuo dal carattere leggero, non si capacita di come la bella Irene possa avere un padre tanto brutto. Irene, che vive in campagna non per libera scelta ma perché povera, è, oltre alla marchesa Giselda e alla signora Sofia, la protagonista femminile del romanzo. E se Giselda è pettegola, maligna, una tipica esponente della società galante, Sofia, che, presente in tutti i capitoli, è il filo conduttore del romanzo, si mantiene estranea "a' pettegolezzi del mondo" (p. 18) ed Irene, anche quando, dopo il matrimonio con Roberti, frequenterà i salotti, se ne differenzierà per la sua cultura.

La precisione con cui, nel settimo capitolo, Maugeri Zangàra segue i pensieri di Irene, la quale si rende conto, proprio all'inizio del viaggio di nozze, che il marito, cinicamente, non l'ama attesta la sua attenzione, evidenziata già nelle pagine precedenti del romanzo, per la vita interiore dei personaggi. Spesso vengono riportati, a volte con la tecnica dell'indiretto libero, i loro pensieri e viene rilevato il loro turbamento intimo per ciò che accade. Si dice così che Sofia "si struggeva dentro" (p. 16), che prende una decisione "dopo tante speranze ed altrettanti timori, dopo una vera lotta di pensieri" (p. 60). E Roberti, il quale "voleva passare la vita facendo la corte ora a questa, ora a quella, senza mai commoversi di ciò che succedeva ora a suo vantaggio, ora a suo danno" (p. 14), si preoccupa di comprendere, sin dalle prime pagine, il comportamento che nei suoi confronti ha Sofia, con cui ha avuto nel passato una storia d'amore (segno, in questo personaggio, di una contraddizione che ne determinerà il cambiamento):

Ei si dirigeva in casa della marchesa Giselda, pensando. Pensava [epanafora] che mai donna Sofia si era mostrata così gentile, così compiacente come in quella sera. — Ma perché? — si domandava; e non poteva darsi pace. — Forse vuole attaccarmi a la schiera de' suoi adoratori? Oh! ma non ci cascherò più con quella damina: ne passai tante che ora sono stufo. — Pensava a quella parola diretta al suo amico. — *Allampanato!* Allampanato a chi le fa una corte così spietata, come suol dirsi? Dunque non lo ama... dunque ama un altro, perché la signora parla di Giulio e tace di altri. Può essere anche che abbia taciuto perché non feci nomi... Ma son tutte così le donne: l'uomo di cui loro importa un nulla lo mettono in piazza; l'altro poi lo nascondono come un avaro nasconde il suo tesoro. Provatevi

¹¹ Id., *Note al margine*, ivi, a. II, n. 4, Terranova di Sicilia 1 aprile 1889, p. 4.

a far parlare un avaro per sapere dove tiene il tesoro: non vi lascerà mai scorgere cosa. Provatevi a far parlare la donna: vi nominerà 12 cavalieri che le fanno la corte, vi dirà che ne ama il doppio il triplo, ma quello che ama veramente non se lo lascerà mai sfuggire da le labbra. Proprio tutte così le donne!... Dunque la signora Sofia non ama Giulio: ma chi ama? (pp. 14-5).

Nobiltà corrotta, perciò, sotto questo aspetto, risentirebbe dell'influsso dello psicologismo. Del resto Maugeri Zangàra nel 1890 si mostrerà palesemente proiettato verso lo psicologismo:

E questo è il pregio maggiore e migliore che io ho sempre ritrovato nei romanzi della Sperani: l'affezione che fa l'A. attaccare ai protagonisti della novella, presentandoli con verità e con sicurezza di tocco, estrinsecando minutissimamente il cuore, l'animo di essi protagonisti sino al punto da parere ricercatamente psicologica¹².

E criticherà, in relazione a *Le tre contesse* di Arbib¹³, il romanzo "in cui manca quasi la psicologia di un animo — l'estrinsecazione del romanzo attuale — [...]"¹⁴.

È opportuno ricordare a questo punto, per inciso, che alcuni critici — quali

¹² Id., *Note al margine*, ivi, a. III, n. 3, Terranova di Sicilia marzo 1890, p. 4.

¹³ Edoardo Arbib, nato nel 1840 a Firenze, fu costretto, per la morte del padre, ad interrompere gli studi; lavorò allora come tipografo e poi correttore di bozze nella stamperia G. Barbera. Nel 1859 combatté coi "Cacciatori delle Alpi", quindi, nel 1860, partecipò alla spedizione di Garibaldi in Sicilia. Rimase nell'esercito fino al 1866. Frutto di questa esperienza fu *L'esercito italiano e la campagna del 66* (Firenze, G. Cassone, 1867), in cui analizzava le cause della sconfitta chiedendo una politica militare. Redattore de "La Nazione" dal 1863, diresse "Il Corriere di Venezia", la "Gazzetta del popolo" di Firenze, poi, nel 1870, fondò a Roma "La Libertà", che ebbe un notevole successo. Questo giornale gli servì a sostenere la sua attività parlamentare quando, nel 1879, fu eletto deputato; nel 1887, poi, trasformato in settimanale, affiancò agli articoli politici cronache romane e una parte letteraria. Arbib collaborò anche ad altri giornali: nel 1890, alla "Nuova Antologia", nel 1893 successe a Mantegazza nella direzione de "L'Italie", nel 1899 cominciò a dirigere "La Capitale", su cui, poi, difese la politica giolittiana contro lo sciopero generale del 1904, fu pure redattore de "Il Giorno" (in cui, con lo pseudonimo di "Semplice", scrisse una serie di articoli contro il ministro Pelloux). Nel 1904 venne eletto senatore. Dedicò gli ultimi anni della sua vita (morì nel 1906 a Roma) alla composizione dei volumi *Cinquant'anni di storia parlamentare del Regno d'Italia* (Roma, tip. della Camera dei deputati, 1900-1907) e *Pensieri, sentenze e ricordi di uomini parlamentari, raccolti dagli Atti del Senato e dalla Camera* (Firenze, Barbera, 1901). Altri lavori legati alla sua attività di parlamentare furono: *Discorso del segretario generale del Comitato esecutivo*, Roma, Forzani e C., tip. del Senato, 1891; *Memoriale al Parlamento italiano contro il disegno di legge sulla stampa, presentato il 4 febbraio 1891* [insieme a F.S. Merlino, A. Cantalupi], Roma, tip. I. Artero, 1891; *La questione d'Africa alla camera italiana*, ivi, Nuova Antologia, 1895; *Vittorie e sconfitte*, Milano, Hoepli, 1894. Pubblicò ancora: *Edoardo, Diana di S. Giuliano. Episodi del brigantaggio*, Milano, Brigola, 18... Diede anche alle stampe vari romanzi (*La moglie nera*, Milano 1874; *Mogli oneste*, ivi, Galli di Chiesa e Guindani 1891; *Capitan Trivero*, Roma, Voghera, 1892; *Dopo il congedo*, ivi, 1893; *Catene*, Milano, Chiesa e Guindani, 1894; *Le tre contesse*, ivi, 1899; *Le due vendette*, Roma, Voghera, 1906).

¹⁴ V. Maugeri Zangàra, *Note al margine*, in "Cronaca siciliana di lettere ed arte", a. III, n. 7, Terranova Sicilia luglio 1890, p. 4.

Cesareo, Pipitone Federico, Francesco De Stefano — si erano già pronunciati a favore di un verismo che prestasse attenzione alla realtà interiore¹⁵.

Nel settimo capitolo, poi, ci sono altri elementi importanti. Maugeri Zangàra compie, ed è questa l'unica volta, una descrizione naturalistica funzionale alla situazione rappresentata, in questo caso la vicenda di Irene, e puntualizza che l'azione si svolge in Piemonte, a Novara, un luogo come un altro, considerato che non c'è niente che contraddistingua questo ambiente. Maugeri Zangàra, difatti, non condivide l'abitudine di alcuni autori di conferire colore locale ai loro lavori. Nel 1891 scriverà nell'Introduzione ad *Albe e tramonti* di Magdalà¹⁶: "Manca forse nel volumetto il sostrato locale; ma questo, anzi che un difetto, è un pregio, perché le scene che Ella narra possono accadere in qualunque parte del mondo [...]"¹⁷. E non approva, perciò, gli scrittori che si servono di termini dialettali per dare tale colore locale alle varie storie. Dirà a proposito de *L'onorevole Zucchini* di Pasquale De Luca¹⁸:

¹⁵ Cesareo ricorda, nel 1884, che il naturalismo "ammonisce di semplificare l'azione e d'allargare, in vece, l'analisi psicologica" (*Il Romanzo in Italia*, in "La Domenica letteraria", seconda puntata, a. III, n. 51, 21 dicembre 1884, p. 2) e Pipitone Federico puntualizza: "non la sola realtà esteriore [...] ma il mondo intimo eziandio si scruta dallo scrittore naturalista: d'onde lo studio psicologico" (*Romanzieri e romanзаторi. Luigi Capuana*, quarta puntata, in "La Nuova Gazzetta di Palermo", a. XVII, n. 112, 25 aprile 1887, p. 3, poi con il titolo di *Luigi Capuana e la psicologia nel romanzo moderno: Storia fosca, Ribrezzo, Giacinta, Homo, Le Fiabe, Le parodie*, in *Saggi di letteratura italiana contemporanea*, II serie, Palermo, Pedone-Lauriel, 1888, p. 54). De Stefano, dal canto suo, rimprovera a Zola l'eccessivo determinismo, che rende impossibile l'analisi psicologica: "[...] quando si tratta di entrare nella vita intima dell'individuo e del suo svolgimento psicologico, lo Zola diventa per noi una guida fallace, perché egli, preoccupato com'è della tesi scientifica del determinismo, riduce l'uomo come una vera macchinetta, che si muove e si agita secondo l'impulso esteriore" (*Saggio critico sul romanzo sperimentale*, Siracusa, tip. del Tamburo, 1886, p. 69).

¹⁶ Pseudonimo di Caterina Morso, scrittrice siciliana. Nata nel 1874, acquistò ben presto una certa notorietà nel mondo letterario italiano (fu lodata anche da Matilde Serao) con dei bozzetti pubblicati su vari giornali della penisola e poi con *Albe e tramonti*, pref. di V. Maugeri Zangàra, Terranova di Sicilia, "Cronaca siciliana" editrice, 1891. Diede inoltre alle stampe *Passato* (Palermo, Pedone Lauriel, 1893) e scrisse un romanzo (*Nel poi...*). Nel 1894 sposò Maugeri Zangàra.

¹⁷ V. Maugeri Zangàra, Introduzione a Magdalà, *Albe e tramonti*, Terranova di Sicilia, "Cronaca siciliana", 1891.

¹⁸ Nato a Sessa Aurunca nel 1865, cominciò molto presto la carriera letteraria nei giornali di Napoli ("Piccolo", "Pungolo", "Don Marzio", "Corriere di Napoli"). Diresse quindi, a Milano, "Natura ed Arte" (in cui scrisse con lo pseudonimo di "Il Conte azzurro"), "Casa e Famiglia", "Il Teatro illustrato", "Varietas". Collaborò alla "Cronaca rossa" di Milano e alla "Cronaca napoletana". Nutrito è l'elenco delle sue pubblicazioni: *Racconti silvani*, Trani, tip. Pantagruel, 1888; *L'onorevole Zucchini*, Milano, tip. Verri, 1890; *Senza sole*, Napoli, Stab. tip. Tocco, 1890; *Mamme*, con pref. di G. Rovetta, ivi, Stab. tip. di M. Gambella, 1892; *Myosotis. Acquarelli sentimentali. S. Alfonso, Ave-te il pianoforte? Veglie di Natale*, ivi, Chiurazzi, 1892; *Dopo*, Tre atti, ivi, Bideri, 1894; *Ars. Piccola galleria napoletana*, Milano, Casa edit. della Cronaca rossa, 1899; *Alle porte della felicità: romanzo napolitano*, Torino, Streglio, 1902; *Quinta esposizione internazionale di Venezia: studio critico*, Milano, Vallardi, 1903; *Le ambiziose*. Romanzo, ivi, Libr. ed. Nazionale, 1905; *Album ricordo dell'esposizione internazionale di Milano 1906*, pref. di B. Cittadini, ivi, Gussoni, 1906; *I liberato-*

Come forma il De Luca ha migliorato anche molto molto, ma non si è voluto ancora disgiungere dal dialetto che spesso transpare tra quelle linee o dalla forma del dialetto italianizzato: da parecchio ho osservato cotesto in quegli autori che vogliono dare a le loro opere il colore locale, ma io credo si possa pensare diversamente, per dare questo benedetto colore locale, e non infarcire il nostro buon italiano di parole e di frasi che non tutti gl'Italiani possono comprendere o almeno comprenderne le finezze¹⁹.

E rimprovererà al Ciampoli, in *Fra le selve*, la “forma, non interamente, puramente italiana: forse per dare ancora di più il colore locale ha messo in bocca ai suoi personaggi delle parole dialettali”²⁰.

La lingua di *Nobiltà corrotta* corrisponde, infatti, a quella della tipica prosa colta di secondo Ottocento. A livello lessicale si notano arcaismi (*addivenire* (p. 99), *benignarsi* (p. 22), *colezione* (p. 24), *femina* (p. 139), *frontispizio* (p. 13), *la dimane* (p. 67), *nugolo* (p. 95), *ontare* (p. 93)), termini letterari e/o poetici (*adunque* (p. 93), *altiero* (p. 119), *appressarsi* (p. 103), *cerebro* (p. 139), *desso* (p. 83), *divisare* (p. 87), *esergo* (p. 36), *figgere* (p. 143), *fiso*, avverbio (p. 112), *giovine* (p. 70), *image* (p. 101), *infievolire* (p. 136), *involare* (p. 139), *lungi* (p. 136), *meato* (p. 139), *nascoso* (p. 101), *pria* (p. 62), *prosteso* (p. 101), *singulto* (p. 128), *susurrare* (p. 13)), non popolari (*affettare* (p. 61), *arra* (p. 142), *cangiare* (p. 62), *divenire* (p. 49), *inconsideratezza* (p. 59), *lenire* (p. 115)), non comuni (*disagevole* (p. 90), *disparire* (p. 100)), espressioni latine (*intus et in cute* (p. 128), *Laus in ore proprio vilescit* (p. 78)), e, secondo un procedimento consueto nel secondo Ottocento, parole straniere — inglesi e francesi — (*landau* (p. 20), *vis a vis* (p. 49), *fatton* (p. 73), *bleu* (p. 81), *puff* (*Ibid.*), *club* (p. 88), *great attraction* (p. 90), *toilettes* (p. 104), *en place* (p. 108).

ri: visioni e figure del Risorgimento, ivi, Reggiani, 1907; *Dall'Alpi al mare: visioni di bellezza e di vita dell'Italia contemporanea*, Bergamo, Manzoni, 1909; *La primavera della patria: il giubileo d'Italia e le esposizioni del 1911*, Milano, Damiano, 1911; *Il libro dei tesori*, ivi, Ist. edit. it., 1913; *Visioni italiane*, Bergamo, Ist. d'arti grafiche, 1911-13, 3 vol.; *Le napoletane, le sentimentali, le... altre: novelle dell'alba e del tramonto*, Rocca S. Casciano, Cappelli, 1918; *Il nemico del canto*. Romanzo, Milano, casa ed. Varietas, 1920; *Il soffio dell'amore (Il prodigio)*, ivi, Sonzogno, 1922; *La più bella*. Romanzo, ivi, Varietas, 1923; *Le principali voci italiane della moda*, 2ª ed., ivi, 1924; *Le principali voci italiane dello sport*, ivi, 1924; *Piccola guida dello scrittore corretto*, ivi, 1924; *Piccoli semi: voci e frasi lombarde volte in italiano*, ivi, 1925; *La casa e le cose*, ivi, Vallardi, 1926; *Lo specchio e le alodole*. Romanzo, ivi, Ceschina, 1929. Tradusse alcuni lavori di H.G. Wells (*Un'esplorazione nel futuro*, Milano, Vallardi, 1902; *Il romanzo del passato e dell'avvenire*, ivi, 1903; *I predoni del mare: novelle fantastiche*, ivi, 1905). Scrisse inoltre libretti di opere liriche, come per esempio: *Lo schiavo di Cleopatra* [con A. Graziani], musica di E. Bellini, Milano, tip. Elzeviriana, 1905; *Il borghese gentiluomo*. Commedia lirica, musica di E. Esposito, ivi, Virgilio, 1906; *Aixa*. Dramma lirico. Musica di E. Bellini, ivi, tip. Arte e lavoro, 1908; *Maria Antonietta*. Dramma lirico, musica di G. Galli, ivi, t. La compositrice, 1908; *Vele rosse*, musica di A. De Angelis, ivi, Diana, 1913. Con G. Bistolfi, pubblicò il dramma patriottico *Alba in fiamme* (Milano, Varietas, 1914). Morì a Milano nel 1929.

¹⁹ V. Maugeri Zangàra, *Note al margine*, in “Cronaca siciliana di lettere ed arte”, a. III, n. 4, Terranova Sicilia aprile 1890, p. 4.

²⁰ Id., *Note al margine*, ivi, a. III, n. 8, Terranova Sicilia agosto 1890, p. 4.

Alla tradizione letteraria si riconnettono poi l'apocope della vocale finale quando una parola si lega alla seguente ("a perder con la famiglia" (p. 149), "vide esser giunto" (p. 152), "si facevan vento" (p. 95), "dovette abbandonar l'idea" (p. 10), "ho stabilito passar domani" (p. 11), "senza dir quasi nulla" (p. 20), "ad abbandonar la città" (p. 24)), la grafia non univerbata delle preposizioni articolate e di molte voci giustapposte (*in somma* (p. 17), *a torno* (p. 69), *al meno* (p. 76), *E pure* (p. 97), *o pure* (p. 138), *non ostante* (p. 144), *in vece* (p. 151), *a pena* (p. 20), *in vero* (p. 36), *da vero* (p. 52), *in fine* (p. 84), *in tanto* (p. 93), il nesso consonantico colto *-ns* (*inspirare* (p. 75)).

Numerosi sono poi, per quanto riguarda la morfologia, gli imperfetti senza labiodentale (*avea* (p. 9), *potean* (p. 20), *dovea* (p. 42), *sapea* (p. 49), *volea* (p. 51), *parea* (p. 108), *avean* (p. 75), *facea* (p. 93), *dicea* (p. 135)), mentre meno frequentemente la prima persona singolare ha la desinenza in *-a* ("Lo immaginava" (p. 64), "non *dovea*" (p. 71), "l'*avea* pensato" (p. 26), "l'*avea* [...] capito" (p. 94). Qua e là, inoltre, sono presenti perfetti in *-si* (*offerse* (p. 99)), il participio passato *veduto*, e il pronome personale *ei*.

Concessioni al gusto letterario si riscontrano pure nella sintassi, che non è, comunque, molto complessa. Alcuni participi presenti hanno valore verbale: "i cavalli sfangavano nelle pozzanghere *spruzzanti* acqua melmosa. Giù, vedevasi il sole *nascente* dietro alcune colline" (p. 69); "quell'erbe *stillanti* rugiada" (p. 70); "I cavalli, *tiranti* le carrozze" (p. 95); "tra i viali *perdentisi* nell'ombra degli alberi" (p. 143). A volte si notano l'enclisi pronominale (*devesi* (p. 65), *vedevasi* (p. 68), *struggevasi* (p. 70), *facevasi* (p. 94), *eravi* (p. 109), *ritiravasi* (p. 137), *Trovasi* (p. 143)), la posposizione del pronome nelle interrogative ("credi tu che la moderna società possa offrire le filamenta per un amore da dramma?" (p. 119); "Credi tu forse [...] che quell'allampanato possa amare?" (p. 132); "Credi tu che [...] non si potrebbe modificare il suo carattere?" (p. 130).

Come spesso accade nella prosa colta di secondo Ottocento, quindi, Maugeri Zangàra introduce forme colloquiali: termini popolari (*abbisognare* (p. 96), *anco* (p. 30), *angiolo* (p. 70), *cascare* (p. 15), *foco* (p. 11), *sclamare* (p. 25)), frasi idiomatiche ("non ci contate delle fole" (p. 11); "Volevate [...] pigliar due piccioni ad una fava" (p. 26); "se ve la debbo dire schietta" (p. 37); "non le andava a genio" (p. 47); "Non mi fate lo gnorri!" (p. 51)), il "la" neutro ("forse la sbaglierei di gran lunga" (p. 16); "in vero la era tanto [...] (p. 17); "in vero non la sbaglia" (p. 36); "L'è un gran poeta" (p. 56); "stavolta la sbagli" (p. 111); "L'è questo? [...] L'è fatto così il conte" (p. 128)), l'articolo davanti al nome proprio Sofia, in un caso (p. 16)), il costruito impersonale in luogo della 4ª persona ("noi si salga subito" (p. 22); "noi si va [...] a Parigi" (p. 44); "noi si è saltati di palo in frasca" (p. 62); "vorrei che noi si fosse in Babilonia" (p. 140)), *averci* al posto di "avere" ("ci ho piacere" (p. 27); "Irene ci aveva anche il suo gusto matto" (p. 68)), ridondanza pronominale ("Ma chi poteva dirglielo a Giselda?" (p. 25); "Quella mattinata la passarono gironzando" (p. 31); "Voi li conoscete i ganimeidi?" (p. 41); "in un attimo una cosa la penso" (p. 86); "Lo ami tu il Valenti?" (p. 133)), le varianti toscane *anderò* (p. 35), *anderei* (p. 91), *anderemo* (p. 73), *anderà* (p. 140), coesistenti, però, con le forme odierne.

Il prevalente carattere letterario è poi attestato dalle ricorrenti figure retoriche per aggiunzione. Si notano epanafore (“conosco [...] che amate: amate una bella ragazza” (p. 9); “*Allampanato!* Allampanato a chi le fa una corte così spietata” (p. 15); “sapete perché? Perché [...]” (p. 80), “Povera Eco! / Eco [...]” (p. 100)), epanalessi (“Non lo credete, donna Sofia [...] non lo credete” (p. 9); “A tavola, a tavola! [...] Vengo, vengo!” (pp. 34-35); “Per carità, donna Sofia, per carità!” (p. 65); “Troppo poetico, Valenti, troppo poetico” (p. 83)), anafore (“Provatevi a far parlare un avaro [...]. Provatevi a far parlare la donna” (p. 15); “Dunque non mi ha amata mai? Dunque mi ha scherzato?” (p. 84)), epanadiplosi (“Te ne ricordi? Quella sera, quella orrenda sera, Roberti, come eravamo felici! [...] Te ne ricordi?” (pp. 70-1); “Perdonami, ho mancato; non dovea ricordarti quel momento che forse... è causa di tutta la tua infelicità futura [...] perdonami!” (p. 71); “Perdonategli, Valenti [...] è una mezza testa mio marito; perdonategli” (p. 89)), epanodi (“Una [...] amica, intima amica del principe [...]” (p. 124); “Se [...] Eco, la giovine, la bella Eco” (p. 136); “non avrebbe potuto ricordarsi di Irene senza arrossire — di quella Irene che un momento adorò [...] — di quella Irene che ora lo tradiva” (p. 150)), enumerazioni (“la sua bellezza smagliante, la sua squisita gentilezza, il suo portamento” (p. 17); “baronesse, contesse, signore e signorine; commendatori, presidenti, ganimedi” (p. 41); “La società, le amicizie, i balli, i divertimenti [...]” (p. 75), “levate di cappello, spiritosaggini, paroline frizzanti, sguardi donneschi [...]” (p. 96)), comparazioni (“si strugge come le liquide perle del mattino in autunno evaporano” (p. 101); “come la fortezza si arrende al nemico [...] — si arrese” (pp. 127-8); “come la bufera che trova un tempo buono e lo lascia ottimo, il conte ti ritorna innamorato” (p. 129)).

Il settimo capitolo, per continuare la nostra disamina, segna inoltre il passaggio dalla prima alla seconda parte del romanzo, che ha un ritmo più veloce ed è più vivace perché vede in azione un maggior numero di personaggi. Vi apprendiamo che il marito di Sofia è morto ed Irene conosce Giulio Valenti, l'altro protagonista maschile del romanzo (ritenuto nell'ambiente dei salotti un po' strano perché poeta e filosofo), al quale si sente subito molto vicina. Sono costoro a criticare il materialismo positivista, che fa giudicare gli uomini in base al denaro che possiedono (p. 90). Durante un colloquio fra Irene e Giulio, che con i suoi continui riferimenti alla mitologia e alla storia antica testimonia la profonda cultura classica di Maugeri Zangàra²¹, Irene palesa però la sua maggiore statura intellettuale e con quanto forza Maugeri Zangàra creda necessario tenere presente la realtà in cui si vive (ed è, in definitiva, per questa esigenza che il nostro scrittore può collegarsi al verismo):

[...] lo studio il più essenziale di un giovane io credo che sia il mondo. È quello il libro che dovrete leggere spesso, poiché siete in mezzo a gli uomini e dovete vivere con loro. Perciò bisogna conoscere a fondo le inclinazioni, le usanze, i costumi, la diversità e la bizzarria dei rispettivi caratteri nel vortice,

²¹ Maugeri Zangàra dà alle stampe, come abbiamo già ricordato (nota 1), *Senilia* (Catania, Giannotta, 1890) e le *Elegie scelte* di Tibullo, ad uso delle scuole (Catania, Giannotta, 1892).

nella loro sfera di attività dove solo si sviluppano e si mostrano tali, quali sono. Voi non dovete essere un libro ma un uomo, e l'uso del mondo, unito ad uno spirito retto, può supplire a lo studio de' libri (p. 79).

È dunque un dato di fatto che i personaggi femminili abbiano una netta superiorità su quelli maschili, conformemente all'interesse di Maugeri Zangàra per l'ingegno femminile attestato dall'attenzione che egli dimostra per i lavori di scrittrici²². Ricordiamo poi che spesso il narratore si rivolge direttamente alle lettrici²³, esprimendo, in alcuni casi, le sue opinioni sul comportamento delle donne: "Perché — è inutile dirvelo, lettrice — la donna consente che tutti [...] le facciano la corte; ma a condizione che i corteggiatori [...] la facciano vivere [...] nel [...] buonumore" (p. 14); "la moda è così capricciosa che quando leggerete, mia bella lettrice, questa pagina, mi potreste chiamare antiquario e dopo soli pochi giorni addirittura archeologo" (p. 19); "è una domanda che non mi aspettavo da voi, lettrice. Voi conoscerete la società attuale, o meglio, la donna della società moderna. Una donnina [...] quando non è bella vuol far vedere al mondo che ha dello ingegno; avendo ingegno, cerca di far bizzes a quelle più belle di lei, e, non potendo esser riguardata o calcolata nelle società per la bellezza che le manca, tenta di esserlo per la forza del talento" (pp. 35-6); "Credetemi, mie lettrici, che in quella festa godevan tutti meno della signora Sofia" (p. 114).

Nel nostro romanzo, così, sono le donne a decidere, a determinare l'evoluzione della vicenda. Giselda, innamorata, senza essere contraccambiata, di Giulio, cerca di far sì che il conte Roberti corteggi lei, invece di Sofia; questa, innamorata di Roberti, decide, per fargli dispetto — dal momento che costui si interessa a Giselda, di corteggiare Giulio e di trascorrere l'estate a Montecatini, dove perciò si trasferisce la scena del romanzo dall'undicesimo capitolo.

Si precisa la rappresentazione della società galante. Abbiamo dapprima, grazie all'enumerazione, un breve ma efficace quadro di coloro che affollano la kursaal, quindi ci si sposta nella sala da ballo del Casinò, su cui il narratore sofferma per un attimo la sua attenzione, poi egli fa un minuzioso resoconto della giornata tipo dei protagonisti a Montecatini²⁴. Il tutto ha lo scopo di far

²² Maugeri Zangàra pubblica sulla "Cronaca siciliana di lettere ed arte", nel luglio 1890, *La donna che scrive* (già apparso, nel n. 20 del 1888, sul "Cornelio Tacito" di Terni, e poi tradotto, nel 1891, su "Le Glaneur Savenaisien") e, nel luglio 1891, *Letteratura femminile* (in cui approva "il principio di togliere la donna da la vergognosa schiavitù dei pregiudizi"), oltre a varie recensioni a lavori di scrittrici. Egli si sofferma su autrici più o meno note: Bruno Sperani, Maria Savi Lopez, Mercedes, Neera, Maria Fantoni, Giorgia Zauli-Naldi, Giorgio Palma, Anna Vertua Gentile, Ida Baccini, vedova Fusco, Emma Arnaud, Matilde Serao, Elda Giannelli, Grazia Pierantoni Mancini, Annina De Fina, Fanny Zampini Salazar, Bice Miraglia, Annie Vivanti.

²³ Si tratta anche, comunque, di un espediente per catturare la simpatia delle lettrici, tradizionalmente più numerose dei lettori (Cfr. F. De Nicola, *Il romanzo in Italia nella seconda metà dell'Ottocento: evoluzione e tipologia*, in "Otto-Novecento", a. XIX, n. 5, settembre-ottobre 1995, pp. 141-52).

²⁴ Cfr. nota 3 (esempio di p. 123).

risaltare, per contrasto, l'interiorità dei personaggi. È da questo momento, infatti, che viene meno la finzione sociale e si ha una rivincita della realtà, dei veri sentimenti, sulla superficialità, sul gioco delle apparenze²⁵. Il conte Roberti, che ha mantenuto il suo comportamento libertino anche dopo il matrimonio, prende coscienza del suo amore per Sofia e si dimostra turbato, morso dalla gelosia a vedere questa insieme a Giulio. Ma Roberti, dialogando con lui, mostra ancora una certa fatuità di fondo mentre Giulio condanna la superficialità dei tempi che impediscono di nutrire un amore profondo. Anche questa circostanza, dunque, è l'occasione per una critica della società contemporanea. La differenza fra Giulio e Roberti emerge chiaramente nelle parole di Irene, che definisce il marito "sciocco, ignorante, insensato" (p. 131), mentre Giulio "è di un'altra specie: lavora per farsi un nome e per farselo splendido" (p. 132). Ed è lui ad esprimere delle idee molto importanti ed avanzate sulla morale:

[...] la morale [...] è una moda locale, una legge politica adattata a le circostanze ed a i climi. In alcuni paesi viene autorizzato ciò che in altri è severamente punito; diverse azioni sono virtù o delitti a seconda delle usanze e delle consuetudini. [...] La morale dobbiamo formarcela noi (p. 141)²⁶.

Sono, comunque, ancora le donne, vere maestre di vita secondo i principi del romanticismo, a prendere in mano la situazione e a determinare lo scioglimento della vicenda. Giselda rivela a Sofia quanto Roberti la ami, e Sofia, dal canto suo, svela che Giulio ama Irene. Giselda, quindi, per vendicarsi di Giulio, rende noto l'amore fra Irene e Giulio a Roberti, che decide di sorprendere i due amanti. Ma a questo punto interviene Sofia. Si ha così, alla fine, la costituzione delle

²⁵ Il narratore ha ad esempio raccontato, a proposito di Sofia, per mettere in evidenza il peso dei condizionamenti della società: "La signora, al vedere quel giovane, quasi piangente, prostrato quasi a' suoi piedi, provò tale una emozione da abbracciarlo per dirgli che l'amava, che l'adorava; per dirgli che quel matrimonio non dovea farsi. Ma il decoro di donna, il rispetto a sè stessa, il pensiero che, obbligandolo a ciò, egli avrebbe mancato ad un dovere d'onore — la trattennero" (p. 65).

²⁶ Il problema della morale ha un posto di primo piano nella riflessione di Maugeri Zangàra. Nella lettera al Silveri ha cercato di giustificare l'"immoralità" del suo libro con le condizioni della società. Nel 1889 dirà poi: "La società che è lo specchio fedele della cultura intellettuale, della corruzione, della virtù, dello stato psichico del popolo che ci vive, purtroppo a' nostri giorni raramente ci presenta un tipo da contentare perfettamente le madri, un tipo sul quale si possan tessere le fila del romanzo così detto per le fanciulle. [...] Secondo me, a torto si grida *corrotti* a chi dà nell'opera d'arte i frutti che dà la società, senza plasmarli di miele. Quei frutti nascono da osservazioni amare, continue e sono il grido del malato che prova gaudio, narrando a tutti i dolori suoi per averli curati" (*Ida Baccini e il suo ultimo volume di racconti*, in "Cronaca siciliana di lettere ed arte", a. II, n. 9-10, ottobre-novembre 1889, pp. 1-2). Egli, però, condanna il compiacimento di alcuni autori nell'indulgere troppo in queste descrizioni negative, che portano ad un "verismo che nausea, che fa buttare in un cantuccio il libro e fa imprecare a chi importò questa scuola in Italia" (*Note al margine*, ivi, a. II, n. 2, Terranova Sicilia 1 febbraio 1889, p. 4). In *Nobiltà corrotta*, Maugeri Zangàra, comunque, dimostra di essere al passo con i tempi citando Mantegazza (p. 117) e lodando i nuovi sistemi di coltivazione della vite rispetto a quelli antichi (p. 137).

vere coppie: Irene e Giulio, da una parte, Sofia e Roberti, dall'altra, senza che il nostro autore dimentichi di registrare i contrastanti pensieri di Roberti, proprio il personaggio che più incarnava la superficialità dei tempi. È il trionfo, in conclusione, dell'interiorità e di quello che Maugeri Zangàra chiama "*il diritto dell'amore*"²⁷ "la leggenda eterna, la leggenda del cuore"²⁸.

CINZIA GALLO

²⁷ V. Maugeri Zangàra, *Note al margine*, in "Cronaca siciliana di lettere ed arte" a. I, n. 7, Terranova di Sicilia 1 maggio 1888, p. 4.

²⁸ Id., *Note al margine*, ivi, a. I, n. 19, Terranova Sicilia 1 novembre 1888, p. 3. In varie parti del romanzo si insiste sulla potenza dell'amore ("l'amore farebbe adorare un Dio in paesi di atei" (p. 62); "il cuore umano è un misto di debolezza, di inconseguenze, e in certi momenti, quando è vinto da una passione, questa lo domina, e allora non si ragiona più [...] (p. 64).

L'EPIST. 18 DI PAOLINO DI NOLA A VITTRICIO AUTOTESTO DEL *PROPEMPTICON* A NICETA (CARM. 17)

Alla fine dell'estate del 398¹ Paolino inviava una lettera a Vittricio, il vescovo di Rouen, ch'egli aveva incontrato precedentemente presso Martino a Vienne, città della Gallia². In essa inizialmente egli ricordava i motivi per cui il diacono Pascasio, da lui incontrato a Roma in occasione della ricorrenza del natalizio degli Apostoli e sollecitato insistentemente ad andare a Nola, era stato costretto a trattenersi presso di lui più a lungo del previsto³ e successivamente, nel cap. 4, ricordava a Vittricio come egli aveva appreso dal suo diacono quali grandi luci, mediante la sua opera, il Signore aveva acceso in regioni che prima erano state avvolte nelle tenebre del paganesimo: *praedicans* (scil. *Paschasius*) *quanta dominus per te lumina in obscuris ante regionibus accendisset*⁴. Sviluppando in termini dottamente biblici⁵ questa sua affermazione mediante un'ampia similitudine, Paolino paragonava quanto era stato fatto dal vescovo Vittricio dal punto di vista della diffusione e del rafforzamento della fede nella terra dei Morini a quel-

¹ È questa la datazione proposta da P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948, pp. 67-69 ed accolta da G. Santaniello, *Paolino di Nola, Le lettere*, Testo latino con introd., trad. italiana, note e indici a cura di G. S., Napoli-Roma 1992, I, p. 515, del cui testo ci serviamo per le citazioni. Il 397-398 è la datazione proposta invece da J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Köln-Bonn 1977, p. 189 e da D. E. Trout, *Paulinus of Nola, Life, Letters, and Poems*, Berkeley-Los Angeles-London 1999, p. 60 nota 45.

² Cf. P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949, pp. 231-235; G. Santaniello, *L'opera missionaria della Chiesa tra il IV ed il V secolo: La lettera 18 di Paolino a Vittricio di Rouen ed il carme 17 a Niceta di Remesiana*, "Impegno e Dialogo" 3, 1985-86, pp. 59-99 e in particolare 69-80; Trout, *Paulinus of Nola*..., cit., pp. 60-63 e 238-239.

³ Cf. Fabre, *Saint Paulin de Nole*..., cit., pp. 231-232; Santaniello, *L'opera missionaria della Chiesa*..., cit., pp. 69-72; Trout, *Paulinus of Nola*..., cit., pp. 60-62 e 238-239; Catherine Conybeare, *Paulinus Noster, Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000, pp. 32, 71-72.

⁴ *Epist.* 18, 4, 3-5. Su Pascasio, cf. M.-Y. Perrin, *La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole*, "MEFRA" 104, 1992, pp. 1025-1068; Conybeare, *Paulinus Noster*, cit., pp. 32-33 e 37-38.

⁵ Il carattere "dotto" del capitolo 4, oltre all'appellativo *Tychicus*, il corriere dell'apostolo Paolo (cf. *Eph* 6, 21e *Col* 4, 7), con cui inizialmente Paolino indica per metonimia Pascasio, il corriere di Vittricio, è costituito da un'ampia similitudine biblica (*ibid.*, 8-17): per il testo cf. la nota seguente.

lo che un tempo era avvenuto nella terra di Zabulon e di Neftali in relazione ai popoli che vivevano in essa nelle tenebre del peccato⁶.

Dopo avere affermato che tra i popoli della Gallia in realtà Cristo aveva operato ciò ch'Egli compie in ogni parte del mondo, in termini molto laudativi Paolino ricordava quanto Vittricio aveva fatto, svolgendo per primo nel territorio dei Nervi una fervida attività missionaria: *Quod quamquam in totius Galliae populis ut ubique gentium Christus operetur; [...], tamen in remotissimo Nervici littoris tractu, quem tenui antehac spiritu fides veritatis adflaverat et potissimum in "vas electionis" excerpserit, in te prima refulsit clarius, incaluit ardentius et proprius adparuit, et in quo sanctificaret illic nomen suum et per cuius nomen etiam solis ab occasu in omnem terram sonus eius exiret adsumpsit*⁷.

Sviluppando la sua lode, Paolino ricorda in termini non meno celebrativi il grande prestigio religioso e spirituale che ha acquistato Rouen, una volta che Vittricio ne è stato nominato vescovo⁸, e non esita ad affermare che, grazie ai meriti della sua santità, la città è diventata ora l'immagine di Gerusalemme, anche per la presenza degli Apostoli, che per molteplici motivi la paragonano alla loro stessa sede e vi hanno anche trovato un gradito riposo⁹.

Come avviene nel cap. 4, in cui Paolino si sofferma a descrivere l'intensa attività missionaria che Vittricio svolge presso i Morini ed i notevoli risultati spirituali che ne consegue, così, a conclusione del brano in cui celebra l'importanza religiosa assunta da Rouen una volta che Vittricio ne è diventato vescovo, Paolino introduce un ampio brano in cui descrive in termini anch'essi laudativi l'intenso fervore religioso e la spiritualità che anima ora la vita di quella comunità¹⁰. E proprio su questi due brani noi soffermeremo la nostra attenzione, perché a di-

⁶ Epist. 18, 4, 8-17: *Sicut "terra Zabulon" quondam et "Nephthalim, via maris trans Iordanem Galilaeae, qui sedebant in regione umbrae mortis, lucem viderunt magnam": ita et nunc terra Morinorum situ orbis extrema, quam barbaris fluctibus fremens tundit oceanus, gentium populus remotarum, qui sedebat in latebris via maris harenosa extra Iordanem, antequam pinguescerent fines deserti in ea, orta sibi per tuam sanctitatem a domino luce gaudentes corda aspera Christo intrante posuerunt*. Una similitudine biblica di contenuto affine, il cui secondo termine è costituito da un augurio che Paolino rivolge a Niceta, si trova anche nel *carm.* 17, 45-56. Per il testo della seconda parte della similitudine dell'*epist.* 18 cf. nota 20 e testo relativo.

⁷ Epist. 18, 4, 22-34.

⁸ Epist. 18, 5, 1-5: *Denique nunc Rotomagum et vicinis ante regionibus tenui nomine pervulgatum in longinquis etiam provinciis nominari venerabiliter audimus et inter urbes sacratis locis nobiles cum divina laude numerari*.

⁹ Epist. 18, 5, 5-11: *Haud inmerito, cum totam illic, qualis in Oriente memoratur, Hierusalem facies apostolorum quoque praesentia meritum tuae sanctitatis adduxerit, qui peregrinam memoris suis urbem adfectu sanctorum spirituum et effectu operum divinatorum sedibus suis comparant, qui in te ipsum aptissimum sibi diversorium reppererunt*.

¹⁰ Epist. 18, 5, 33-39: *Nunc vero per misericordiae viscera reficiuntur (scil. apostoli) et in filiis pietatis atque iustitiae conquiescunt, te in omnibus eruditionis tuae filiis diligentes et in te Christum amantes ac per hoc virtutes dei id est potentiam in Christo suam in tua potissimum civitate, ut consortem te suum testentur, operantes*. Non meno importante per noi è il brano precedente (*ibid.*, 12-33). Per il testo cf. note 16 e 17.

stanza di qualche anno Paolino li avrebbe riproposto e sviluppato abbastanza allusivamente nel *carm.* 17¹¹, un *propempticon* composto in onore del vescovo Niceta, che tornava nella sede del suo ministero pastorale, la *Dacia mediterranea*, dopo essere stato per qualche tempo a Nola¹².

La *retractatio* da autori sia pagani sia cristiani è senza dubbio una consuetudine letteraria abbastanza diffusa ai tempi di Paolino e per quanto lo riguarda trova esempi interessanti, oltre che negli altri suoi scritti, anche nel *carm.* 17¹³. E tuttavia, per i brani di cui ci occupiamo nel presente lavoro, bisognerà in realtà parlare non di "intertest", ma di "autotest", dal momento che nel caso specifico Paolino non utilizza testi altrui, ma, con i dovuti adattamenti, ripropone nel *propempticon* brani e temi già usati nella lettera a Vittricio.

La prima di queste riprese è da ravvisare nei vv. 13-16: *O nimis terra et populi beati, / quos modo a nobis remeans adibis, / quos tuo accedens pede visitabit / Christus et ore*. Qui l'espressione dei vv. 15-16, liberandosi del suo significato letterale, ritrova il suo più genuino valore spirituale, se la si accosta all'*epist.* 18, 6, 3-7, allorché Paolino, in termini altamente laudativi, afferma che Cristo, che percorre tutto il mondo con i "piedi" del suo Vangelo, si è degnato di rendere Vittricio "splendido piede" del suo Verbo e di calzarlo con i calzari della sua pace per la sua propagazione: ... *pedibus evangelii toto orbe discurrens, te quoque speciosum verbi sui pedem facere, in quo "exultaret ut gigans ad currendam viam", et in praeparationem evangelicam pacis suae vestigio calciare dignatus est*¹⁴.

¹¹ Su questo carme, oltre a F. Jäger, *Das antike Propemptikon und das 17. Gedicht des Paulinus von Nola*, Dissertatio, Rosenheim 1913 e S. Costanza, *Meropio Ponzio Paolino, Antologia di Carmi*, Introd., testo, trad. a cura di S. C., Messina 1971, pp. 149-153, cf. Fabre, *Saint Paulin de Nole...*, cit., pp. 221-226; A. F. Basson, *The Very Strange Journey of Nicetas of Remesiana*, "Ekklesiastikos Pharos" 77, 1995, pp. 123-131; Trout, *Paulinus of Nola...*, cit., pp. 198 e 214-215 e l'ampio studio di R. Kirstein, *Paulinus Nolanus Carmen 17*, Münster-Basel 2000. Sulla visita di Niceta a Nola e sulla datazione del *carm.* 17, cf. *ibid.*, pp. 42-54 ed infine G. Guttilla, *L'esordio di Paolino come poeta "dotto" cristiano. Il propempticon a Niceta* (*carm.* 17), "Impegno e Dialogo" 13, 1998-2000, pp. 359-390.

¹² Su Niceta, oltre a A. E. Burn, *Niceta of Remesiana, his life and works*, Cambridge 1905, cf. C. Riggi, *La figura di Niceta di Remesiana secondo la biografia gennadiana*, "Augustinianum" 24, 1984, pp. 189-200; W. Kirsch, *Paulinus von Nola und Nicetas von Remesiana*, in *From late Antiquity to early Byzantium*, Praha 1986, pp. 189-193; H. Chr. Brennecke, voce *Nicetas von Remesiana*, in TRE 24, 1994, pp. 460-463 e soprattutto Kirstein, *Paulinus Nolanus Carmen 17*, cit., pp. 35-42: *Die biographischen Spuren*.

¹³ Per le *retractationes* da autori classici presenti nel carme cf. i vv. 62-64, che evidenziano un intertesto lucreziano riproposto in chiave ambrosiana (cf. Guttilla, *Echi dell'Exameron nei Carmi di Paolino di Nola*, Cassiodorus 6-7, 2001, pp. 190-192), i vv. 71-76, che evidenziano come intertesto Catullo, *carm.* 85 ed infine i vv. 339-340, che evidenziano un intertesto oraziano: *carm.* 3, 30, 14-15: cf. Guttilla, *L'esordio di Paolino come poeta "dotto" cristiano...*, cit., rispettivamente pp. 367-368, nota 31 e p. 387, nota 105.

¹⁴ La finalità missionaria di siffatta investitura è indicata nella parte finale del brano (*ibid.* 7-9) in chiave paolina: ... *ut per te quoque "super aspidem et basiliscum ambularet et conculcaret leonem et draconem"*: cf. Eph 6. Il motivo dottrinale piuttosto artificioso dell'autotesto (*te... speciosum verbi sui pedem facere*) nel carme si chiarisce in termini encomiastici e diventa *tuo pede visitabit / Christus et ore*.

Anche la precisazione temporale *nocte dieque* del v. 60, mediante la quale Paolino sottolinea l'ardore con cui i fedeli sollecitano Cristo, fino a stancarlo, a permettere il pronto ritorno di Niceta, il loro pastore¹⁵, trova a livello lessicale la sua genesi in analoghe manifestazioni di fervore religioso, di cui si parla nell'*epist.* 18, 5, 12-33. Qui Paolino afferma infatti che gli Apostoli, che con grande piacere hanno preso dimora a Rouen e collaborano con l'attività religiosa di Vittricio, si rallegrano assieme agli angeli nell'udire proclamare senza interruzione (*diebus ac noctibus*) la lode di Cristo signore¹⁶. E poco dopo il *noctu diuque*, con cui al rigo 26 Paolino sottolinea ancora una volta a livello temporale l'ardore delle vedove o delle sante coppie nel compiere le opere proprie del loro stato conformemente ai precetti cristiani del tempo, ci sembra possa essere una nuova conferma della dipendenza lessicale del *nocte dieque* dall'*epist.* 18¹⁷.

Certamente i vv. 139-140: ... / *ibis armatus galea salutis, / vertice Christo*, in cui Paolino, secondo i gusti del tempo, prospetta a Niceta in termini simbolici la protezione assicurategli da Cristo durante il viaggio, in qualsiasi situazione egli verrà a trovarsi¹⁸, rappresentano a livello lessicale una ripresa abbastanza allusiva dall'*epist.* 18, 7, 19-21, il brano in cui egli descrive il rifiuto di Vittricio, alla presenza del tribuno¹⁹, di servire lo stato romano per potere servire Cristo: ... *arma sanguinis abiiecisti, ut arma pacis indueres, contemnens armari ferro, qui armabaribus Christo*. Analogamente nei vv. 105-108: *Ibis inlabens pelago iacenti / et rate armata titulo salutis / victor antemna crucis ibis, undis / tutus et austris*, se si tiene presente la diversa situazione in cui si trovano i due personaggi, il *victor antemna crucis* ci apparirà non meno allusivamente una ripresa con adattamento verbale (*victor ~ victus es*) dall'*epist.* 18, 7, 23-24: ... *et vastis fustibus fractus nec tamen victus es, quia crucis ligno innitebaris*.

Ma siffatta dipendenza appare ben più ampia ed evidente nei brani in cui

¹⁵ *Carm.* 17, 57-60: *Perge, Niceta, bene qua recurris / prosperos Christo comitante cursus, / quem tui dudum populi fatigant / nocte dieque*.

¹⁶ *Epist.* 18, 5, 12-19: *Iuvat videlicet amicos dei et principes populi veri Israel... in ea urbe remorari et cooperari tibi, in qua cum angelis sanctis continua diebus ac noctibus Christi domini praedicatione mulcentur...*

¹⁷ *Epist.* 18, 5, 24-31: *Nec minore eosdem voluptate sanctis operibus et pio ministratu inexpugnata noctu diuque famulantium viduarum pascit integritas vel subiugatorum deo coniugum arcana germanitas, quae orationibus sedulis laetum in operibus suis Christum ad visitationem non iam maritalis tori sed fraterni cubilis invitat...* Per analoghe affermazioni sulla maniera in cui i coniugi devono vivere il rapporto coniugale cf. *epist.* 41, 2 e 44, 3.

¹⁸ *Carm.* 17, 137-140: *Qua libet pergas iter, et per undas / perque tellurem licet et per hostes, / ibis armatus galea salutis, / vertice Christo*. Un'armatura spirituale ben più ricca era stata attribuita pochi anni prima da Paolino a Felice nel *carm.* 16, 120-128: cf. Guttilla, *Spunti di "teologia politica" nei Carmi di Paolino di Nola*, "Impegno e Dialogo" 13, 1998-2000, pp. 291-322 e specialmente pp. 299-300.

¹⁹ Nella lettera Vittricio è considerato da Paolino anche un "martire vivente" e la sua vicenda spirituale è narrata nel cap. 7 con ricchezza di particolari di natura agiografica. Per il suo contenuto il racconto si può considerare una *passio*: cf. G. Luongo, *Lo specchio dell'agiografo. San Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Napoli 1992, pp. 55-60, 67-70.

Paolino si sofferma a parlare dell'attività missionaria svolta dai due vescovi in paesi barbari. Basta al riguardo mettere a confronto *carm.* 17, 225-228: *Mos ubi quondam fuerat ferarum, / nunc ibi ritus viget angelorum, / et latet iustus quibus ipse latro / vixit in antris*, con *epist.* 18, 4, 17-22: *Ubi quondam deserta silvarum ac littorum pariter intuta advenae barbari aut latrones incolae frequentabant, nunc venerabiles et angelici sanctorum chori urbes oppida insulas silvas ecclesiis et monasteriis plebe numerosis, pace consonis celebrant*²⁰.

Mentre il testo del carne per il suo contenuto ci appare più sintetico, quello della epistola si presenta più descrittivo ed analitico, anche se entrambi evidenziano una identica struttura retorica: *Ubi quondam...*, *nunc...* ~ *Ubi quondam...*, *nunc...*²¹. E al suo interno non meno evidenti per la loro allusività appaiono le corrispondenze lessicali: *ritus...* *angelorum* ~ *angelici...* *chori* e subito dopo: *latro* ~ *latrones incolae*. Ma non si può ignorare che nel *propempticon* il termine *latro* ha da parte di Paolino un notevole sviluppo retorico. Mediante l'uso del poliptoto esso appare infatti in forme diverse in tre strofe successive come termine finale di tre endecasillabi saffici²².

Nello stesso tempo anche i vv. 245-248: *Te patrem dicit plaga tota Borrae, / ad tuos fatus Scythia mitigatur / et sui discors fera te magistro / pectora ponit* evidenziano un autotesto paoliniano. Esso è da ricercare nella parte finale della similitudine dell'*epist.* 18, 4, 11- 17: *... ita et nunc terra Morinorum situ orbis extrema, quam barbaris fluctibus fremens tundit oceanus, gentium populus remotarum, qui sedebat in latebris via maris harenosa extra Iordanem, antequam pinguescerent fines deserti in ea, orta sibi per tuam sanctitatem a domino luce gaudentes corda aspera Christo intrante posuerunt*. La corrispondenza dei due brani a livello lessicale è abbastanza evidente, se si considera che ai *fera...* *pectora* ed al *ponit* dei vv. 247-248 corrispondono i *corda aspera* ed il *posuerunt* usati nell'epistola. E tuttavia, all'interno di siffatta dipendenza lessicale, nel *carm.* 17 Paolino guarda alla conversione degli Sciti con un'ottica diversa. Mentre nell'*epist.* 18 la conversione dei Morini c'è presentata in chiave "cristocentrica" e Vittricio è giustamente considerato solo un mezzo di cui si serve Cristo per penetrare nel cuore di quei barbari (*orta sibi per tuam sanctitatem a domino luce gaudentes corda aspera Christo intrante posuerunt*), nel *carm.* 17 prevale invece una fina-

²⁰ Sull'opera missionaria della Chiesa in quel periodo, oltre a Santaniello, *L'opera missionaria della Chiesa tra il IV ed il V secolo...*, cit., pp. 60-68 e 89-99, cf. E. A. Thompson, *Il Cristianesimo ed i barbari del Nord*, in AA. VV., *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*. Saggi a cura di A. Momigliano, trad. ital., Torino 1975, pp. 67-88, S. Costanza, *Cristianesimo e Romanità*, in *Scritti in onore di S. Pugliatti*, V, Milano 1978, pp. 177-192; Idem, *Pax Romana - Pax Christiana*, "Hesiastis", Studi di Tarda Antichità offerti a S. Calderone (= "Studi Tardoantichi" 1), pp. 55-71.

²¹ Una variante ellittica dell'espressione *ubi quondam... nunc* è costituita dal *nunc* dei vv. 207, 211, e 213. Con la loro collocazione all'inizio dell'endecasillabo saffico, essi fanno intravedere per contrasto quanto poteva essere messo in evidenza nel primo termine dell'antitesi e si soffermano ad indicare la nuova realtà del presente.

²² Cf. vv. 219, 222, 227: *latrones... latronum... latro*. Anche nelle prime due strofe troviamo la stessa antitesi temporale che abbiamo trovato nei vv. 225-228.

lità più accentuatamente laudativa nei confronti dell'attività missionaria di Niceta. Per questo all'ablativo assoluto *Christo intrante* dell'autotesto nella sua *retractatio* Paolino ne sostituisce un altro, che nel contesto non ha certo un valore dottrinale, ma soltanto celebrativo: *te magistro*²³.

Anche i vv. 269-276: *Callidos auri legulos in aurum / vertis inque ipsis imitaris ipsos / e quibus vivum fodiente verbo / eruis aurum: / has opes condens domino perenni, / his sacrum lucris cumulans talentum, / audies: "intra domini perennis / gaudia laetus"*, per il loro stesso contenuto, trovano in un ampio brano dell'*epist.* 18, 10, 7-11 l'autotesto "ideale" per cogliere il loro vero significato: ... *teque ipsum ut argentum igne examinatum et aurum in fornace saeculi huius "probatum" ipse summus auri sui argentique purgator accipiet et ut pretiosam diademati suo margaritam rex aeternus aptabit...*

Se a livello lessicale l'unico elemento comune ai due brani è costituito dall'*inque ipsis... ipsos ~ teque ipsum... ipse... purgator*, ben maggiore a livello concettuale è il legame che li unisce. Va preliminarmente ricordato che nei due scritti, ancora una volta, Paolino ripropone ed utilizza in un'ottica diversa l'intertestato biblico, che è costituito da *Ps* 11, 7 e *Sap* 3, 6. Essa ci appare "cristocentrica" nel brano dell'epistola, mentre risulta notevolmente laudativa nei confronti di Niceta nella *retractatio* presente nel carme, anche se in questo caso la presenza operante di Cristo non è certo esclusa del tutto da Paolino, se si dà il giusto valore al *fodiente verbo* del v. 271²⁴.

Che l'autotesto tenuto presente sia quello da noi indicato trova una conferma indiretta nel fatto che, subito dopo, entrambi i brani fanno menzione del premio eterno che sia Niceta sia Vittricio godranno un giorno in Paradiso. Nel predirgli siffatta beatitudine celeste, nei vv. 277-280 Paolino rivolge a Niceta la preghiera che, per l'affetto che lo lega a lui, egli sia associato agli altri beati che l'acco-

²³ Il momento più alto della celebrazione dell'attività missionaria e civilizzatrice di Niceta è costituito senza dubbio dai vv. 261-264: *Orbis in muta regione per te / barbari discunt resonare Christum / corde Romano placidamque casti / vivere pacem*. Per il motivo del casti... vivere cf. Guttilla, *L'esordio di Paolino come poeta "dotto" cristiano...*, cit., pp. 380-382. Anche a noi appare poco convincente la tesi di H. Sivan, *Nicetas' (of Remesiana) Mission and Stilicho's Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola Carmen XVII (Propempticon)*, "Rev. des Étud. Augustiniennes" 41, 1995, pp. 79-90, secondo cui Niceta, al suo ritorno nella sede vescovile, intendeva sostenere una "combination of ecclesiastical interests and secular ambitions".

²⁴ Il *fodiente verbo* del v. 271 è da intendere come un ablativo assoluto indicante Cristo che, scavando e penetrando col suo messaggio salvifico nel cuore di quelle popolazioni, permette a Niceta di estrarre dal loro cuore il *vivum aurum*. Diversa è l'interpretazione di Costanza, *Antologia di Carmi*, cit., p. 173, e di Ruggiero, *Paolino di Nola, I Carmi...*, cit., I, p. 305, che traducono rispettivamente "...e in essi imiti loro stessi, perché da essi con la zappa della parola estrai l'oro vivo", e "... in loro stessi riproduci quelli dai quali con la parola che scava trai fuori l'oro vivo". A sua volta P. G. Walsh, *The Poems of St. Paulinus of Nola*, translated and annotated by P. G. W., p. 112 sembra cogliere in parte il valore spirituale dell'espressione: "... for from them you dig out living gold, using the Word as spade". Per il termine *verbum* inteso col valore di "Cristo" cf. R. P. H. Green, *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Bruxelles 1971, pp. 18 e 68 ed inoltre Kirstein, *Paulinus Nolanus Carmen 17*, pp. 223-224.

glieranno in cielo nel giorno del suo trapasso: *His, precor, cum te domus alma sancto / ceperit fratrum numerosa coetu / in choris, et nos pietate cari / pectoris adde*. Un'analoga preghiera egli aveva rivolto nella sua lettera anche a Vittricio all'inizio del cap. 10: *Memineris, quaeso te, nostri in illa die, qua ad te innumera meritorum tuorum cohorte comitatum ornamentisque felicibus comptum et infulis pariter atque adoreis coronatum et niveas sacratorum antistitum vittas et floridas confessorum purpuras occurrentium manus adferent angelorum teque ipsum... ipse summus auri sui argentique purgator accipiet...*²⁵.

Questa preghiera Paolino la riprende, sviluppandola, ai vv. 297-308: *Dum graves istos habitamus artus, / mente te semper memori colemus; / tu petes simul simul in perenni / tempore tecum. / Namque te celsum meritis in altum / culmen inponet pretiosa virtus / inque viventum super urbe magnis / turribus addet. / Nos locis quantum meritis dirempti / eminus celsis humiles patronis / te procul sacris socium catervis / suspiciemus*²⁶.

Particolarmente probante per confermare anche la dipendenza di questi versi dallo stesso autotesto ci sembra il contenuto topico dell'*incipit* di cui si serve Paolino nella strofa seguente in cui, ai vv. 309-312, sviluppa in forma di desiderio quanto ha chiesto poco prima a Niceta: *Quis die nobis dabit hoc in illa, / ut tui stemus lateris sub umbra / et tuae nobis requietis aura / temperet ignem?* Un concetto molto simile a quello sopra ricordato era stato espresso da lui anche nell'*epist.* 18, 8, 7-11 nell'ambito di un brano che evidenzia lo stesso *incipit* biblico del carne. Dopo avere chiesto a Vittricio mediante una coppia di congiuntivi dubitativi perché mai si devono mettere in dubbio la potenza dei suoi meriti e la ricchezza delle sue grazie dal momento che il suo primo passo sulla via della virtù cristiana coincide con quello che solo pochi hanno conseguito alla fine di lunghe fatiche e dopo avere osservato che non si può mettere in dubbio che al termine della lotta egli dovrà ricevere la corona, giacché ha cominciato a correre essendo già vincitore²⁷, Paolino così prosegue: *Quis daret nobis pennas sicut*

²⁵ Il motivo iniziale del capitolo (*Memineris, quaeso te...*) sarebbe stato ripreso con la stessa collocazione nell'altra lettera a Vittricio (*epist.* 37, 7, 1: *Memento nostri et gloriare secundum apostolum...*), in un contesto similare, in cui ancora una volta Paolino preannuncia a Vittricio la beatitudine che l'attende in cielo dopo la morte.

²⁶ Il significato dell'espressione dei vv. 303-304 (*inque viventum super urbe magnis / turribus addet*) è frainteso da Costanza, *Antologia di Carmi*, cit., p. 177: "... e ti collocherà nelle grandi torri di coloro che vivono al di sopra della città". Neanche Walsh, *The Poems of St. Paulinus of Nola*, cit., p. 113: "... and will set you in the city of the living amongst the great towers there" né Ruggiero, *Paolino di Nola, I carmi*, cit., I, p. 307: "... e ti porrà in torri sublimi al di sopra della città dei viventi" sembrano cogliere con sufficiente chiarezza il significato del testo. Valida e puntuale è invece la traduzione di Kirstein, *Paulinus Nolanus Carmen 17*, cit., p. 237. Sottolineando il valore avverbiale di *super* ch'egli unisce al verbo (*superaddere*), la sua traduzione suona così: "und wird dich in der Stadt der Lebendigen den großen Türmen hinzufügen". Per la nostra traduzione cf. Guttilla, *L'esordio di Paolino come poeta "dotto" cristiano*, cit., p. 383, nota 95: "... e ti aggiungerà in alto nella città dalle grandi torri di coloro che realmente vivono".

²⁷ *epist.* 18, 8, 1-7: *Quid ergo miremur tam potentem te esse meritorum, tam divitem gratiarum, cum hoc tibi fuerit virtutum in Christo rudimentum, quod longorum laborum paucis consummatio*

columbae? Et volarem ad te et requiesceremus" in conspectu sanctitatis tuae, coram in ore tuo Christum dominum admirantes atque venerantes,....

Senza dubbio l'*incipit* della strofa sopra riportata può apparire a livello formale piuttosto diverso da quello che troviamo nella lettera a Vittricio, anche se a livello lessicale ci sembra abbastanza indicativa l'allitterazione che troviamo nel genitivo *requietis*, se lo rapportiamo per la sua comune radice all'imperfetto congiuntivo *requiesceremus* della lettera. In realtà l'*incipit* del v. 309 costituisce una *variatio* di quello usato da Paolino nella lettera e non è molto difficile intuire le ragioni che l'hanno determinata. Paolino l'aveva già riproposto *ad litteram* ai vv. 85-92, allorché aveva espresso il suo rammarico di non potere partecipare ai cori, che schiere di monaci e di suore avrebbero cantato in onore del Signore sotto la guida di Niceta, mentre festeggiavano il suo passaggio per il territorio di Otranto e Lecce: *Te per Hydruntum Lupiasque vectum / innubae fratrum simul et sororum / ambient uno dominum canentes / ore catervae. / Quis mihi pennas daret ut columbae, / ut choris illis citus interesssem, / qui deum Christum duce te canentes / sidera pulsant?*

Anche in questo contesto di monaci e suore che cantano le lodi del Signore si può ravvisare la ripresa di qualcosa di simile che troviamo nella lettera a Vittricio. Ci riferiamo al brano in cui Paolino descrive la gioia che provano gli Apostoli nell'abitare assieme agli angeli santi nella città di Rouen, dove collaborano all'opera pastorale di Vittricio²⁸. Tra le altre cose, al cap. 5, 19-22 leggiamo che essi sono allietati dalla lode che giorno e notte si leva in onore di Cristo signore nelle chiese affollate e nei monasteri solitari, *ubi cotidiano sapienter psallentium per frequentes ecclesias et monasteria secreta concentu castissimis ovium tuarum et cordibus delectantur et vocibus*²⁹.

Anche il brano seguente della lettera (*ibid.*, 22-24) è riproposto da Paolino nel carme. Per il suo contenuto esso costituisce quasi la continuazione logica di quanto è detto nel testo da noi sopra riportato. Le anime sante per la loro intemerata verginità, che abitano a Rouen, accolgono gli Apostoli nel tempio dei loro corpi consacrati, procurando in tal modo "ospiti" anche a Cristo, che trova riposo nei cuori puri: *Et nunc illos intemerata virginitas in sacri corporis templo tenet, ut in visceribus pudicis requiescenti Christo hospites faciat.*

In termini ben più sintetici, ma ugualmente allusivi, siffatto motivo è ripreso nel *carm.* 17, 333-336, in relazione allo stato religioso e alla condizione spirituale di Niceta³⁰. E tuttavia nella *retractatio* il termine *hospes* acquista un nuovo si-

est? Dubitemus etiam nunc an perfectus sis, qui de perfectione coepisti? Et si legitime coronandus sis agone decurso, cum currere coeperis a corona?

²⁸ *Epist.* 18, 5, 12-16. Per il testo cf. nota 16. Il *diebus ac noctibus*, che caratterizza la loro *continua praedicatio*, è riproposto da Paolino al v. 60: cf. al riguardo note 15-17 e testo relativo.

²⁹ L'autotesto tenuto presente nei versi è certamente più ampio e ricco di particolari descrittivi, alcuni dei quali di estrazione biblica: *psallentium... concentu...; castissimis ovium... vocibus.*

³⁰ Cf. *epist.* 18, 5, 22-23: *in sacri corporis templo tenet* ~ *carm.* 17, 335-336: *habitas erile / accola templum; ibid.*, 24-25: *ut... Christo hospites faciat* ~ *ibid.*, 333-334: *dignus almi / hospes es Christi.*

gnificato. Mentre nel contesto dell'epistola sono le *intemeratae virgines* che offrono ospitalità agli Apostoli e a Cristo nel "tempio" del loro corpo consacrato, nel *carm.* 17 è invece l'almo Cristo che dà meritatamente "ospitalità" al vescovo Niceta, dal momento che egli, condividendo nel suo cuore sentimenti cristiani, abita come inquilino il "tempio" del suo Signore: *Sicut antistes, ita dignus almi / hospes es Christi, quia Christianis / mentibus concors habitas erile / accola templum*³¹.

Siffatta caratterizzazione di Niceta (*dignus almi hospes Christi*) è preceduta all'interno del carne da un'altra definizione simile dal punto di vista lessicale, rispetto alla quale essa ora fa quasi da *pendant*. Ci riferiamo al *Dardanus hospes* del v. 196, una definizione allusivamente virgiliana, che ben s'addice al contenuto propemptico della parte del carne in cui essa è usata. Come Didone chiama sdegnosamente Enea "*hospes*", nel momento in cui egli s'affretta ad abbandonarla, partendo da Cartagine nonostante i rigori dell'inverno³², così in maniera icasticamente "dotta", ma senza alcuna acrimonia, anche Paolino definisce "*hospes*" l'amico Niceta, ch'egli avrebbe voluto che si fosse trattenuto più a lungo a Nola. Dal punto di vista concettuale il *Dardanus hospes* ha un valore puramente letterario e contingente e si collega anularmente al *dignus almi hospes Christi*, che ha invece nel contesto un valore spirituale assoluto, senza alcuna limitazione temporale o locale³³. Per la sua stessa collocazione finale esso costituisce certamente il momento più alto della celebrazione della spiritualità di Niceta, che Paolino ha portato avanti ha nell'intero carne. Nello stesso tempo la presenza abbastanza allusiva dello stesso motivo anche nella lettera a Vittricio fa apparire ancora più inaccettabile la possibilità che i due brani, assieme a qualche altro, siano all'interno del carne delle interpolazioni³⁴.

Bastano poche osservazioni a conclusione di quanto s'è finora detto. Visto nell'ottica in cui è stato esaminato, il *carm.* 17 acquista per gli studiosi un'ulteriore importanza. Oltre ad essere il primo componimento con cui, parallelamente alla composizione annuale dei *natalicia*, Paolino si cimentava anche come poeta "dotto" cristiano, il carne ci offre un interessantissimo esempio di *retractatio*.

³¹ *carm.* 17, 333-336.

³² *Aen.* 4, 323-324: *Cui me moribundam deseris, hospes, / hoc solum nomen quoniam de coniuge restat?* Cf. al riguardo Guttilla, *L'esordio di Paolino come poeta "dotto" cristiano...*, cit., pp. 376-378 ed inoltre Kirstein, *Paulinus Nolanus Carmen 17*, cit., pp. 25-26 e 187-188, che considera la strofa interpolata, opinione questa che ci trova discordi. Cf. al riguardo la nostra recensione del volume su "Zeitschrift für Antikes Christentum" 6, 2002, pp. 146-155.

³³ Nel contesto del carne l'espressione rappresenta senza dubbio il superamento in chiave spirituale del *Dardanus hospes* del v. 196. E tuttavia, se consideriamo che il suo autotesto per il contenuto spirituale è da ravvisare nell'*epist.* 18, 5, 23-24 (... *ut in visceribus pudicis requiescenti Christo hospites faciat*), bisognerà concludere che a livello lessicale essa costituisce il punto di partenza anche della prima espressione, cui si collega anularmente.

³⁴ Kirstein, *Paulinus Nolanus Carmen 17*, cit., pp. 246-247, considera interpolata anche la strofa contenente la seconda espressione. Per il problema delle interpolazioni cf. *ibid.*, pp. 20-29; per l'elenco completo dei brani ritenuti interpolati dall'Autore cf. p. 20, nota 29.

Essa non presuppone da parte sua l'uso d'un intertesto d'altro autore, come ad esempio avviene in misura non meno ampia ed allusiva nell'*epist.* 23³⁵, bensì quello d'un proprio scritto, che in tal modo diventa il suo "autotesto" privilegiato: l'*epist.* 18³⁶.

La carica vescovile ricoperta in quegli anni da Vittricio e Niceta, e soprattutto l'intensa attività missionaria e civilizzatrice da loro svolta presso alcune popolazioni barbariche in terre lontane tra loro, costituivano senza dubbio per Paolino un motivo abbastanza valido per riproporre in uno scritto di natura letteraria ben diversa quanto egli aveva scritto un biennio prima, in termini anch'essi laudativi, nella sua lettera al vescovo di Rouen. Sebbene l'uso dell'autotesto si avverte maggiormente nel carme allorché si parla dell'attività missionaria svolta da Niceta nella lontana *Dacia mediterranea*, tuttavia, leggendolo, si ha chiara la sensazione che nel suo *propempticon* Paolino ha voluto trasporre, a volte anche sviluppandoli, non solo le tematiche spirituali e i motivi encomiastici usati precedentemente, ma anche gli stessi *incipit* di natura biblica topicamente "dotti" e gli stessi moduli sintattici, mediante cui nell'epistola egli aveva sviluppato il suo pensiero.

Proprio per questo la lettura sincronica dei due testi, oltre ad avere un valore documentario in quanto ci permette di renderci meglio conto della *ratio retractandi* paoliniana, ci offre a volte la possibilità di approfondire e di capire meglio il significato di qualche espressione che, ritornando nel carme in maniera più sintetica, resta priva di quel supporto interpretativo di natura dottrinale, che ha invece nel brano, che ne è l'autotesto. Talvolta invece siffatta lettura ci fa vedere come Paolino, nel riproporre lo stesso motivo dottrinale, ce lo presenta in un'ottica diversa, che gli permette di accentuare quella componente laudativa che, già presente nell'epistola, pervade ora l'intero carme.

Senza dubbio ciò rappresenta una *novitas* che non si ritrova negli altri scritti propemptici, in cui si esprimono sì sentimenti di varia natura, ma tuttavia sempre connessi con quelli suscitati in chi scrive dalla lontananza della persona che ha intrapreso il viaggio, con i pericoli che esso comporta e col desiderio e la speranza di riavere presto con sé chi è ora lontano. In siffatta componente laudativa si deve certamente ravvisare un'espressione dei gusti letterari del tempo, se è vero che, ad esempio, la si ritrova a volte sia in alcuni scritti consolatori, che si risolvono in un'ampia lode del superstiti che prevale su quella ben più limitata dell'estinto, sia in alcuni *natalicia*³⁷.

³⁵ Cf. M. Marin, *Sulla presenza di Ambrogio nell' epist. 23 di Paolino*, in *Anchora vitae*, Atti del Convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, (Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995), a cura di G. Luongo, Napoli-Roma 1998, pp. 463-486.

³⁶ Su questo autotesto cf. Santaniello, *L'opera missionaria della Chiesa tra il IV ed il V secolo...*, cit., pp. 89-90 e soprattutto Kirstein, *Paulinus Nolanus Carmen 17*, cit., pp. 183-185 e *passim*.

³⁷ Un esempio abbastanza indicativo ci è offerto dall'*epist.* 13 di Paolino, una *consolatio*. Qui, dopo avere parlato brevemente dei pregi spirituali dell'estinto, dal cap. 11 al 21 Paolino ricorda in termini accentuatamente laudativi ciò che ha fatto Pammachio per onorare la moglie, sicché l'elogio delle sue opere di carità finisce col prevalere sulla finalità consolatoria dello scritto: cf. Guttilla, *La*

È stato detto a ragione che Paolino, al pari di altri generi letterari, ha cristianizzato anche il *propempticon*. Senza dubbio ciò è vero, ma ci sembra che si debba anche sottolineare che, nel compiere siffatta operazione letteraria, Paolino non si è limitato a "cristianizzare" questo genere di scritti. Egli in realtà ha anche "personalizzato" il suo carme dal momento che l'ha caricato di alcuni temi che, ricorrendo frequentemente all'interno della sua produzione poetica, sono da considerare peculiari della sua ispirazione. Proprio per questo, per la presenza in esso di alcune delle tematiche più care alla sua spiritualità ed alla sua ispirazione poetica, il *carm.* 17 deve essere considerato non solo un *propempticon* "cristiano", ma nello stesso tempo anche un *propempticon* di contenuto accentuatamente "paoliniano" che, aprendosi in varia guisa ad intertesti ed autotesti di contenuto ed ispirazione diversi, segna l'inizio della sua produzione poetica "dotta".

GIUSEPPE GUTTILLA

fase iniziale della *Consolatio latina cristiana*. Dal *De mortalitate* di S. Cipriano alle *epistole consolatorie* a Pammachio di S. Paolino di Nola e di S. Girolamo, "Annali del Liceo "G. Garibaldi" di Palermo" 21-22, 1984-1985, pp. 108-215 ed in particolare pp. 176-190. Lo stesso avviene nel *carm.* 21, in cui la finalità laudativa dei personaggi della nobiltà cristiana di Roma presenti quell'anno a Nola, in occasione della festività di san Felice, fa passare in sottordine la componente natalicia del carme, che si realizza a partire dal v. 344 (cf. Guttilla, *Le metafore encomiastiche della spiritualità e della militanza cristiana nel carme 21 di Paolino di Nola*, "Cassiodorus" 5, 1999, pp. 231-264) e nel *carm.* 27 che, come osserva non senza fondamento Fabre, *Saint Paulin de Nole...*, cit., p. 226, "semble être écrit davantage en l'honneur de Nicétas qu'en l'honneur de saint Félix". Al riguardo, cf. Guttilla, *Echi dell'Exameron nei Carmi di Paolino di Nola*, cit., pp. 204-207.

ECONOMIA DELLA CONOSCENZA SCIENTIFICA TRA VINCOLI EPISTEMICI ED INTERESSI PERSONALI

La concezione logicista dell'accettazione razionale delle teorie scientifiche e le difficoltà del formalismo metodologico

Il concetto di accettazione razionale di una teoria scientifica, nella filosofia della scienza del secolo appena trascorso, è stato al centro di intense discussioni tra le diverse concezioni empiristico-analitiche e pragmatico-sociologiche della conoscenza scientifica.

Per i filosofi di estrazione empirico-analitica quali, ad esempio, Carnap e Popper, il concetto di accettazione razionale di una teoria rispecchia una tendenza formalista. Per questi autori lo scrupoloso rispetto delle regole d'inferenza induttiva o deduttiva conduce a norme (metodologiche) in grado di determinare l'accettazione razionale della teoria scientifica. Le norme riflettono, esplicitamente, i nostri giudizi intuitivi sulla credenza razionale ed, implicitamente, il comportamento scientifico impegnato nella ricerca. L'elaborazione, nei "Logical Foundations of Probability" di Carnap, di un'imponente teoria formale della probabilità dell'ipotesi sulla base dell'evidenza data, manifesta una tale esigenza logicista, così come, nel "The Logic of Scientific Discovery", il concetto popperiano di grado di corroborazione. In Popper, tuttavia, è presente una maggiore consapevolezza circa la *giustificazione* dell'applicazione metodologica delle regole del falsificazionismo logico. Le norme metodologiche sono, infatti, *decisioni convenzionali* che chiamano in causa non la sola logica ma la *condivisione di fini o valori epistemici*, primi fra tutti l'idea di accrescimento della conoscenza scientifica e di *verità*, ed è per questo che la metodologia popperiana, oltre ad essere progettata per assicurare l'applicazione del criterio logico falsificazionista, *si conforma all'idea intuitiva che lo scienziato ha dello scopo dei suoi sforzi*. Resta in ogni modo netto, per Popper così come in Carnap, il rifiuto della concezione "naturalistica" della conoscenza scientifica, cioè il ricorso alla psicologia, alla sociologia ed alla storia della scienza quali forme tipiche dell'indagine della conoscenza scientifica. Così nel razionalismo metodologico popperiano, non diversamente che in Carnap, la decisione di accettare una teoria deve conformarsi, attraverso appropriate *regole di applicazione*, alle regole d'inferenza caratterizzate da esatte relazioni puramente logiche fra ipotesi scientifiche e proposizioni fattuali che le confermano o infirmano. Questa concezione "standard"

dell'accettazione razionale delle teorie, si è dimostrata, a partire dagli anni '60 del XX secolo, inadeguata riguardo alla crescente incapacità di fronteggiare con strumenti e concetti meramente logici i molti aspetti pragmatici relati alle nozioni di conferma, falsificazione, credibilità e simili. In particolare, le critiche alla concezione formale della conoscenza scientifica si sono appuntate sulla relazione tra la nozione di osservabilità e quella di verità nel controllo delle teorie.

L'osservabilità si riferisce a quelle asserzioni facilmente confrontabili con i fatti e controllabili intersoggettivamente che, nel momento in cui sono di fatto accettate, servono nel processo di conferma o di corroborazione teorica. Queste asserzioni, sebbene logicamente rivedibili (Neurath), assumono un privilegio (sono dotate di un'alta credibilità iniziale, nell'espressione di Scheffler) nella procedura logica-metodologica di accettazione razionale delle teorie, sulla base dell'assunto di una facilità d'accordo sul loro valore di verità.

Il riconoscimento, tuttavia, di un tale privilegio entra apertamente in crisi alla luce della diffusione, prima, e dell'ampliamento, poi, della concezione olistica duhemiana del controllo teorico¹. Soprattutto le voci critiche all'interno della corrente neoempirista, di autori quali O. Neurath, C.G. Hempel ed W.O. Quine, hanno mostrato come nella procedura di decisione circa l'accettabilità delle congetture teoriche sulla base delle derivazioni osservative della teoria, sia assai poco rilevante il concetto logico di verità stante la possibilità di una molteplicità di teorie, in se coerenti, in grado di soddisfare una serie di fatti osservativi. Questi autori stigmatizzano come utopico lo scopo della conoscenza scientifica inteso come cammino asintotico verso la "verità", e rilevano come l'accettabilità delle teorie dipenda da requisiti "pragmatici", non formalizzabili quali, ad esempio, la più ampia *concordanza* della congettura teorica nell'ambito dell'intero sistema della conoscenza scientifica, o la *semplicità* della teoria.

Parimenti critiche del ruolo privilegiato dell'osservazione si riveleranno le affermazioni, già in Popper, del *carattere teorico dell'osservazione* ("ogni osservazione è sempre un'osservazione alla luce di una qualche teoria"), e quelle di Lakatos, Laudan e Kuhn circa il *contesto comparativo dell'accettazione di una teoria scientifica*. Da tali considerazioni Polany, Kuhn, Feyerabend deriveranno la conclusione radicale che ogni teoria sottodetermina i fatti (la cosiddetta tesi forte della theory-ladness dell'osservazione) e, conseguentemente, la problematicità dell'accordo intersoggettivo sul valore di verità delle asserzioni osservative

¹ Nell'olismo duhemiano un'esperienza recalcitrante confuta non l'ipotesi singola ma un *intero sistema di assunzioni teoriche*. Ciò significa *soltanto* che si dovrà cambiare qualcosa nel sistema, ma non c'è un criterio logico oggettivo che indichi *quale parte* del sistema modificare. Queste decisioni investono il *buon senso* dello dello scienziato e le *ragioni del buon senso* non ubbidiscono solo al rigore logico. In esse c'è qualcosa di *vago ed incerto* che spiega la possibilità di interminabili diatribe fra i seguaci di un vecchio sistema ed i partigiani di una nuova dottrina. Nelle tesi più radicali di Neurath e Quine il vasto sistema di assunzioni teoriche diventa *l'intera conoscenza scientifica* e, conseguentemente, un'esperienza incompatibile con l'ipotesi sotto esame può essere collegata a qualche remota zona della conoscenza di sfondo e, specialmente se l'ipotesi in oggetto è dotata di un'ampia portata, il risultato recalcitrante può deliberatamente essere ignorato, e l'ipotesi accettata.

e l'inattendibilità del processo di controllo delle teorie modellato su regole di applicazione delle inferenze logiche.

Indebolitosi, dunque, l'ideale della verità come scopo della conoscenza scientifica e come garanzia del criterio di adeguatezza empirica nel controllo teorico, l'indirizzo *storico-pragmatico-sociologico* della filosofia della scienza ha spostato l'attenzione sui quei valori epistemici tradizionalmente considerati di "secondo ordine", come li definisce McMullin, quali la *semplicità*, la *fecondità*, la *consistenza*, l'*ampiezza* di una teoria. Riguardo tali valori l'approccio pragmatico-sociologico ha evidenziato, tuttavia, come, a fronte di una condivisione a priori su queste *virtù* di una teoria scientifica, esista un notevole disaccordo al momento dell'applicazione delle stesse. Nel contesto *comparativo* in cui si svolge la valutazione, una congettura teorica può risultare, ad esempio, più semplice ma meno esatta di un'altra, e quindi il *peso relativo attribuito a differenti valori da individui differenti* può svolgere un ruolo decisivo nell'accettazione delle teorie conferendo alla stessa un consistente grado di ambiguità.

Proprio il crescente riconoscimento di tali considerazioni pragmatiche nel processo di controllo delle teorie ha finito, dunque, con il rendere irrealizzabile l'ideale formalista di un preciso criterio logico-metodologico per l'accettazione teorica, ed ha indotto gli studiosi a rivolgersi all'esame ravvicinato dell'effettiva pratica scientifica al fine di ampliare l'indagine sui fattori motivanti le decisioni scientifiche nei processi di scelta teorica.

Preservare i vincoli normativi nella concezione naturalistica della conoscenza scientifica: Hempel, Kuhn e la razionalità della scelta teorica

Negli autori di estrazione storico-sociologica, l'accettazione di un'ipotesi scientifica non può darsi tramite principi metodologici frutto di un'analisi puramente filosofica che prevede un preciso criterio di razionalità scientifica. Il rifiuto dell'impostazione logicista porta questi autori a considerare l'indagine sulla conoscenza scientifica come un vasto programma di ricerca storico, sociologico e psicologico avente ad oggetto il comportamento reale di ricerca scientifica. Così, sotto l'impulso dei lavori del logico americano W.O. Quine, la psicologia e le scienze cognitive divengono le discipline di punta di un'indagine *naturalizzata* dell'epistemologia, mentre, a seguito del lavoro pionieristico di T.S. Kuhn, prende corpo un'altra componente centrale dell'epistemologia naturalizzata, denominata *epistemologia sociale*. L'epistemologia sociale riguarda lo studio dell'attinenza dei rapporti, dei ruoli, degli interessi e delle istituzioni sociali nella formazione delle credenze scientifiche. L'ala più radicale dell'epistemologia sociale è rappresentata dalle varie correnti in seno alla sociologia della conoscenza scientifica². Gli studi all'interno della Ssk negano drastica-

² La sociologia della scienza nasce negli Stati Uniti agli inizi degli anni '50, in polemica con la sociologia della conoscenza europea, ed ha in Merton il principale interprete. Sino agli inizi degli

mente un ruolo privilegiato alle inferenze logiche ed al supporto evidenziale nel processo di produzione della conoscenza scientifica, ed affermano che gli scienziati non sono abitualmente motivati dalla ricerca disinteressata né della verità né dei valori epistemici, ma, piuttosto, le loro decisioni sono finalizzate alla soddisfazione dei propri fini personali e professionali, e che ogni utilizzo di regole logiche-metodologiche appare meramente strumentale. *Il costruttivismo sociologico, pertanto, oppone alla razionalità epistemica della conoscenza scientifica, la razionalità utilitaristica degli scienziati.* Lo scienziato è considerato come un agente la cui unica finalità è quella di ottimizzare la propria situazione personale, tanto nell'ambito ristretto della comunità scientifica, quanto più in generale nell'ambito della struttura sociale. Questa immagine degli scienziati, peraltro, non è una finzione arbitraria di alcuni sociologi, poiché trova sostegno in una gran quantità di studi empirici e non la metterò qui in discussione³. Rivolgerò l'attenzione, invece, su un problema diverso e cioè se queste due concezioni di razionalità *strumentale*, nell'espressione di R. Giere, ed *epistemica* siano necessariamente contraddittorie, o se, invece, possano essere mutuamente consistenti. Alcune considerazioni preliminari, al riguardo, possono essere svolte riferendosi alle idee moderate di autori appartenenti ai diversi indirizzi dell'epistemologia sociale e normativa. In tali concezioni è presente la duplice esigenza di conciliare l'indagine sull'aspetto sociale della scienza, preservando, tuttavia, alcuni tratti caratteristici dell'impresa scientifica evidenziati nella concezione "standard" della conoscenza scientifica. È illuminante, al riguardo, il proficuo rapporto tra T.S. Kuhn e C.G. Hempel che, a partire dagli anni '80, ha condotto Hempel ad accostarsi sempre più all'analisi degli aspetti pragmatici della valutazione teorica e Kuhn ad attenuare le interpretazioni radicali del suo pensiero, con riguardo ai problemi dell'irrelevanza della prova empirica e dell'ambigua applicazione dei valori epistemici condivisi nella comunità scientifica. Kuhn, in particolare, ha chiarito la distinzione tra il proprio concetto

anni '60 la sociologia della scienza si occupa delle precondizioni sociali dello sviluppo dell'indagine scientifica, lasciando alla filosofia ed alla storia della scienza l'analisi della dinamica interna ai contenuti delle singole scienze. Tuttavia è soprattutto nel vecchio continente che, alla fine degli anni '60, la sociologia della scienza assume nuove connotazioni. A causa di un dibattito sempre più critico nei confronti delle tesi dell'empirismo logico, e sotto la spinta di un movimento d'opinione antiscientista, la sociologia della scienza diviene sociologia della conoscenza scientifica (Ssk). Nel 1971 nasce la rivista *Science Studies*, il cui primo numero si apre con un saggio dal titolo inconfondibilmente programmatico "Sociology of Knowledge in the Natural Science." In esso si rileva come il metodo scientifico perde il carattere di un processo esclusivamente logico, per lasciare il posto, nella valutazione delle teorie, al ruolo svolto dall'addestramento scientifico e da fattori sociali o soggettivi l'analisi dei quali poi condurrà, nei fautori del programma forte e duro della Ssk a rintracciare una relativistica dinamica interna dei contenuti della scienza. Barnes e Bloor sono tra gli autori più rappresentativi del programma forte della sociologia della conoscenza, Collins delinea il programma denominato dei relativisti di Bath, mentre Latour e Woolgar incarnano il programma costruttivista della sociologia della scienza.

³ Uno dei primi studi di questo genere è quello di Latour-Woolgar (1979).

d'*incommensurabilità* tra teorie rivali da quello quineano d'*intraducibilità* delle stesse, specificando come l'*incommensurabilità* ontologica delle teorie scientifiche non comporta, come si è spesso creduto, l'*irriducibilità* metodologica dei criteri di valutazione delle stesse⁴. L'*incommensurabilità* non implica l'*inintelligibilità*, poiché la nozione d'*incommensurabilità* non significa *intraducibilità* universale (o punto per punto) dei termini di una teoria nei termini della teoria rivale, bensì una ben più limitata *intraducibilità* di un insieme di termini non omologhi tra le teorie rivali, per la quale Kuhn ha coniato l'espressione "*incommensurabilità locale*"⁵. Con ciò Kuhn rappresenta la possibilità di un'estesa *intelligibilità* fra teorie *incommensurabili* e di confronti rilevanti ai fini dell'accettazione delle teorie, condotti sulla base *sia* di una considerevole base semantica comune e, quindi, di un corpus d'informazioni condivise, *sia* sulla base di un giudizio comparativo sui differenti valori epistemici riferito all'incremento dell'integrazione tra gli stessi, come suggerito da Hempel⁶.

In Hempel la valutazione delle teorie scientifiche muove dal riconoscimento che il concetto di *accettabilità* scientifica delle congetture teoriche non è un concetto semantico-ontologico, bensì un concetto relativo di natura epistemologica. In altre parole, per il concetto di *accettabilità* non è possibile fare riferimento al concetto di verità, che invece gioca un ruolo insostituibile nella logica, e risultano rilevanti svariate considerazioni oltre quella, tipica del programma neopositivista, della prova dell'ipotesi intesa come derivazione logica di conseguenze osservative della teoria. Tali ulteriori considerazioni, in particolare, tengono conto di determinate caratteristiche di estrema importanza per una teoria scientifica; caratteristiche che corrispondono in larga parte a quei valori epistemici kuhniani prima elencati, e che Hempel denomina "*desiderata*". Oltre il desideratum neopositivista dell'*adeguatezza empirica*, vi è, allora, il desideratum della *portata teorica*, cioè la capacità della teoria di applicarsi ad un'ampia varietà di casi, il desideratum della *predittività*, cioè la capacità che essa possiede di prevedere fenomeni ancora ignoti, quello della *semplicità* e della *coerenza* interne. Hempel riconosce, con Kuhn, che tali "*desiderata*" sono molto più vaghi ed imprecisi degli impegni normativi richiesti dal programma dell'*oggettiva ricostruzione razionale* della conoscenza scientifica. Specie nella fase della loro applicazione, i desiderata appaiono, inoltre, soggetti a considerazioni d'opportunità e particolarismi individuali. Tuttavia tali valori epistemici, in quanto vincoli normativi sia pur diluiti, esercitano un'importante influenza sulle decisioni scientifiche e le sottraggono a considerazioni legate ad idiosincrasie dei singoli individui impegnati nella ricerca⁷. La richiesta hempeliana della più ampia integrazione epistemica tra i suddetti desiderata, costituisce allora una

⁴ Un'eccellente esposizione degli ultimi sviluppi della nozione d'*incommensurabilità* si trova nella recente ricostruzione del pensiero kuhniano di S. Gattei (2000).

⁵ T.S. Kuhn (1983).

⁶ Cfr. nota 8.

⁷ C.G. Hempel (1983).

direttiva che orienta lo scienziato nell'accettazione dell'ipotesi scientifiche e nella scelta comparativa tra le teorie. L'adozione di un simile *criterio di ottimalità epistemica* esplica in modo sufficientemente preciso il significato dell'ambigua espressione kuhniana secondo cui gli scienziati devono *rendere conto* delle loro preferenze sulla base di *buone ragioni*, e sostanzia la posizione metodologica dell'ultimo Kuhn secondo il quale nella valutazione tra teorie rivali "chiedere quale dei due complessi di convinzioni sia *più preciso*, mostri il *minor numero di contraddizioni*, abbia un ambito di applicabilità *più ampio*, o giunga a questi scopi con gli strumenti *più semplici* non elimina tutti i motivi di disaccordo, ma rende il *giudizio comparativo* chiaramente molto più duttile"⁸.

L'approccio kuhniano-hempeliano alla valutazione razionale delle teorie scientifiche incentrato sull'incremento dell'integrazione dei valori epistemici condivide, inoltre, la stessa giustificazione circa l'adozione di tali desiderata nell'effettiva prassi scientifica. La giustificazione dell'aspetto normativo di queste concezioni metodologiche dipende dall'*ipotesi socio-psicologica che tali desiderata riflettono le concezioni intuitive della razionalità della ricerca scientifica acquisite dagli scienziati durante il loro addestramento e la loro esperienza professionale*.

Nella sezione successiva si mostrerà in che modo l'adozione dei superiori vincoli normativi risulta indispensabile anche alla luce dell'impostazione utilitaristica dell'agire scientifico basata su motivazioni personalistiche. In questo caso, tuttavia, la giustificazione degli elementi normativi in questione farà riferimento ad un'ipotesi di carattere socio-economico.

L'economia della conoscenza scientifica tra interessi personali e vincoli epistemici

In questa sezione presento l'ipotesi secondo la quale gli scienziati tesi al raggiungimento dei propri interessi personali e professionali risulta compatibile con l'esistenza di norme metodologiche. Ancora di più, dato l'alto grado di consenso che osserviamo in molte aree della scienza, quest'ipotesi sulle motivazioni degli scienziati *implica* che la procedura di ricerca *deve essere governata da alcune norme metodologiche*. Alcune considerazioni sviluppate all'interno dell'emergente concezione denominata Economic Knowledge Scientific⁹ faranno da supporto alla superiore ipotesi. La peculiarità di questa concezione consiste nel fatto che, sia in relazione ad alcune controversie chiave della filosofia della scienza, sia nell'indagine sulla dimensione sociale della scienza, l'economia della conoscenza scientifica introduce tesi tipicamente economiche¹⁰.

⁸ T.S. Kuhn (1992).

⁹ In particolare cfr. Zamora Bonilla (2002).

¹⁰ L'economia della conoscenza scientifica arruola almeno due illustri precedenti tra gli studiosi di filosofia della scienza. Il saggio di C. S. Peirce intitolato "Note on the theory of the economy of

La concettualizzazione in termini strategico-economici dell'agire sociale dello scienziato assume che gli scienziati sono agenti razionali, nel senso della teoria economica, ed, in particolare, della *teoria economica dei giochi*¹¹. Il concetto fondamentale di questa teoria è quello di *equilibrio*: quando ciò che un agente ottiene dipende non solo da quale decisione (o strategia) egli elabora, ma, altresì, da quelle degli altri agenti che intervengono nel "gioco", allora le uniche combinazioni possibili sono quelle in cui la decisione di ogni agente è la miglior risposta possibile alle strategie scelte dagli altri.

In altre parole, raramente osserveremo una situazione sociale che corrisponderà ad una combinazione di decisioni che non corrisponda ad un equilibrio.

Consequentemente, immaginiamo la situazione di uno scienziato X che deve decidere se entrare, o meno, in "gioco" per la soluzione di un problema scientifico ancora irrisolto, ed il cui scopo sia quello di ottenere un riconoscimento pubblico a livello professionale con conseguenti benefici economici personali. Consideriamo, inoltre, che gli altri scienziati Y, Z, M partecipanti al "gioco" hanno esattamente la medesima motivazione, cioè che ognuno di loro ha come obiettivo centrale quello di vedere esplicitamente accettata dai colleghi la propria soluzione.

Assumiamo, inoltre, che i nostri giocatori-scienziati condividano la concezione fallibilista della conoscenza scientifica, nonché la condizione metodologica

research" rappresenta un lavoro pionieristico nel campo dell'analisi economica della conoscenza scientifica. In quest'articolo Peirce utilizza la teoria dell'utilità marginale per valutare i programmi di ricerca scientifici sulla base dei loro costi. Come gli stessi studiosi della EKS riconoscono, il saggio di Peirce potrebbe trovare tranquillamente un posto di rilievo tra le attuali riviste economiche, in relazione al processo di selezione dei programmi di ricerca scientifici sulla base della moderna analisi dei costi-benefici (CBA). Radnitzky è il secondo filosofo della scienza che in modo esplicito fa riferimento ad una teoria economica della scienza. La sua proposta riguarda l'utilità dell'approccio economico della CBA per l'analisi di una metodologia della ricerca. In un'ottica più generale, per gli studiosi della EKS quali David, Diamond, Wible, Hands, Zamora Bonilla, il problema dell'accettazione fra teorie rivali, intesa come il travagliato risultato di un consenso raggiunto all'interno comunità scientifica, può trovare adeguata riformulazione nei termini del tradizionale problema economico della coordinazione delle azioni di individui che perseguono i loro particolari interessi in modo da raggiungere il benessere della collettività. Per una chiara rassegna delle caratteristiche e dell'agenda della nuova economia della conoscenza scientifica cfr. Diamond (1996) ed Hands (1994).

¹¹ La Teoria dei Giochi analizza situazioni in cui il risultato dipende dalle scelte fatte da più persone (giocatori), che operano perseguendo obiettivi che possono risultare comuni, ma non identici, oppure differenti, o contrastanti. Essa Deriva da "Theory of Games and Economic Behavior" di Von Neumann e Morgenstern (1944). La teoria distingue i giochi non cooperativi, nei quali non sono possibili accordi vincolanti, dai giochi cooperativi, nei quali possono esistere accordi vincolanti (anche di tipo normativo) tra i giocatori. Nel caso dei giochi cooperativi in cui gruppi di agenti perseguono obiettivi comuni, ma non identici, nasce la necessità di contrattare regole ragionevoli per la risoluzione dei conflitti. Sul *problema della contrattazione* esiste un'ampia letteratura specialistica (Pareto, Nash, Kalai, Smorodinski) tendente a formalizzare i principi generali ai quali gli agenti interessati a risolvere un problema di cooperazione possono fare riferimento per sostenere le loro proposte e difendere i loro diritti.

secondo cui le norme si applicano in condizioni di incertezza. In altre parole assumiamo che tutti i partecipanti al gioco sappiano che nessuna ipotesi scientifica può essere confermata in maniera conclusiva e, inoltre, che accettare una norma solo perché *momentaneamente* supporta la propria teoria, non è una strategia necessariamente conveniente: infatti la stessa regola con cui uno scienziato si è frettolosamente compromesso oggi, potrebbe, domani, supportare la teoria di un rivale.

Considerato ciò, il nostro scienziato X potrebbe sempre affermare che le ipotesi avanzate da Y,Z,M non sono "sufficientemente sostenute dai fatti". In altre parole *mai* X sarà *costretto* ad accettare una soluzione proposta da un collega. Il problema di X è che *tutti i suoi rivali* hanno esattamente la stessa opzione riguardo alle soluzioni proposte da qualunque collega, compreso lo stesso X! Ovviamente la conclusione è che, articolato di tal maniera, il gioco della ricerca scientifica non avrà assolutamente alcun interesse per X, perché sa *a priori* che *non avrà mai un'opportunità di "vincere" nel gioco*, che non c'è niente che può fare per obbligare i suoi avversari a riconoscere la correttezza della propria soluzione. Espresso nei termini della teoria del gioco, l'equilibrio (o al meno uno dei possibili equilibri) del "gioco della persuasione" è dato dalla strategia di ogni ricercatore di non accettare *mai* pubblicamente una soluzione proposta da un altro collega. La storia e la sociologia della scienza mostrano che in molti processi di ricerca non si raggiunge alcun accordo. Tuttavia, seguendo la nostra ipotesi iniziale, se gli scienziati in cerca di prestigio professionale ed economico lasciano *sempre* aperta la possibilità di rifiutare la soluzione proposta da un collega rivale poiché non "sufficientemente sostenuta dai fatti", allora non potremo *mai* osservare un accordo diffuso sopra un fatto, una legge o una teoria scientifica. Di fatto, non potremmo mai osservare niente di simile alla ricerca scientifica, perché si tratterebbe di un gioco al quale nessuno vorrebbe partecipare. Se, tuttavia, la scienza esiste, e se esistono accordi sopra fatti, leggi e teorie scientifiche, allora è necessario concludere che il gioco della scienza è organizzato di tal maniera che *gli scienziati non lasciano permanentemente aperta* la possibilità di rifiutare le soluzioni avanzate dai loro rivali. Devono darsi alcune circostanze nelle quali l'accettazione di una determinata soluzione si rende obbligatoria. Per dirla diversamente, possiamo affermare che: 1) ogni gioco di ricerca scientifica deve essere sottoposto a qualche regola, e 2) gli scienziati devono sapere che i loro colleghi obbediscono abitualmente alle regole. Se queste condizioni non si realizzano, gli scienziati che ambiscono al riconoscimento professionale ed ai conseguenti benefici economici personali, non avranno alcun interesse a partecipare al "gioco della persuasione scientifica".

Quest'ipotesi economica, giustifica la concezione utilitarista dell'agire scientifico, ma caratterizza quest'ultimo nei termini di un *utilitarismo virtuoso*. Infatti le scelte compiute dallo scienziato nel proprio interesse si trasformano in scelte che favoriscono i fini cognitivi dell'impresa scientifica, attraverso una rimodulazione delle tradizionali regole metodologiche in vincoli normativi del tipo di quelli descritti nella sezione precedente.

La conoscenza scientifica e l'accettazione delle teorie assumono, dunque, il

carattere di una *contrattazione* tra i partecipanti al gioco della scienza: una contrattazione, tuttavia, che non si svolge secondo le argomentazioni della normale conversazione, per usare un'espressione di Rorty, ma che obbedisce a vincoli precisi e forme tipiche del dibattito scientifico.

Un approccio negoziato alla conoscenza scientifica, che esemplifica per molti versi quello appena tratteggiato, è offerto da M. Pera e dal suo programma di ricerca della *scienza come argomentazione*. In "Scienza e Retorica", Pera sposa una concezione negoziata della conoscenza scientifica capace di illustrare le *forme tipiche di persuasione scientifica* prodotte da differenti giocatori con opinioni diverse, e le forme di equilibrio raggiunte nel dibattito. I modi dell'argomentazione scientifica ("*retorica scientifica*") ed i criteri di valutazione della stessa ("*dialettica scientifica*") costituiscono, allora, i vincoli peculiari di quell'impresa che chiamiamo "scienza". Essi vanno intesi come mutue restrizioni di carattere epistemico, adottate collettivamente nel processo competitivo della ricerca scientifica. Se la storia della scienza esemplifica l'importanza degli *argomenti retorici* ad hominem, ritorsivi, pragmatici, ad ignorantiam, ecc. nei dibattiti tra teorie rivali, la *dialettica scientifica* permette la valutazione delle argomentazioni scientifiche sulla base dei *fattori sostantivi della scienza*, la componente più stabile dei quali è costituita dai valori epistemici kuhniani o dei desiderata hempeliani. Il riferimento ad un'epistemologia *moderata* è esplicitamente rinvenibile nel testo di Pera laddove egli afferma che la *concezione retorica del cambiamento scientifico* "assomiglia assai a quella di Kuhn", con la differenza che la scienza argomentativa evidenzia, più di quanto non faccia Kuhn, la componente critico-dialettica che disciplina il dibattito sulla scelta teorica a partire da una minima base condivisa, e permette di rendere più chiari i rapporti di mutua dipendenza tra i fattori sostantivi delle opposte concezioni.

FRANCESCO INDOVINA

BIBLIOGRAFIA

- Diamond, A.M., 1996, 'The economics of science', *Knowledge and Policy*, 9.
- Gattei S. (a cura di), 2000, *Thomas S. Kuhn. Dogma contro critica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Hands, D.W., 1994, 'The sociology of scientific knowledge: some thoughts on the possibilities', in *New directions in economic methodology*, a cura di R.E. Backhouse, London, Routledge.
- Hempel, C.G., 1983, 'Valuation and Objectivity in Science', in *Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honor of Adolf Grunbaum*, a cura di R.S. Cohen e L. Laudan, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht - Boston - Lancaster; trad. it. *Oltre il positivismo logico*, Armando, Roma.
- Kuhn, T.S., 1983, *Commensurability, Comparability, Communicability*, in Asquith e Nickles, 1983 (eds.) *PSA1982. Proceedings of the 1982 Biennial Meeting*

- of the Philosophy of Science Association*, vol. II, East Lansing, Philosophy of Science Association; trad. it. S. Gattei (a cura di) 2000.
- Kuhn, T.S., 1992, "The Trouble with the Historical Philosophy of Science" *Robert and Maurine Rothschild Distinguished Lecture*; trad. it. in S. Gattei (a cura di) 2000.
- Latour-Woolgar, 1979, *Laboratory Life. The Social Costructions of Scientific Facts*, London, Sage.
- Pera, M., 1991, *Scienza e retorica*, Roma-Bari, Laterza.
- Zamora Bonilla, J.P., 2002, 'Scientific inference and the pursuit of fame: a contractarian approach' *Philosophy of Science*, 69.

IL "PALOMBARO LETTERARIO"
E LA "JASTEMMA DELLA MATRE":
BENEDETTO CROCE E NICCOLÒ PESCE*

Sentiva di essere "in uno dei luoghi veri del mondo", Carlo Levi, quando sul finire del 1945 (e del governo Parri) andava "voltando" per le strade e i vicoli di Napoli. Il suo muoversi per quei luoghi, tra quegli uomini già "distrutti e resuscitati" innumerevoli volte, gli appariva come un viaggio dentro e al seguito del "gran pesce" del racconto biblico. E proprio "come dentro il gran pesce" andava per quel "luogo vero", quando si trovò davanti ad una casa un tempo frequentata. Era palazzo Filomarino. Lì, una volta, "il Vico aveva insegnato a un nobile fanciullo" e aveva "calpestato" le "grandi stanze". E sempre lì, osservava ancora Levi, "per la sapienza del caso, abitava ora il maestro dei nostri saggi, il vecchio arguto filosofo" apparsogli nel sogno da cui aveva preso le mosse la narrazione de *L'orologio*. Avrebbe voluto "salutarlo, rivederlo tra le sue figlie, come quella volta, tanti anni fa, nella prima timida giovinezza":

Salii, incerto, la larga scala dalle pareti imbiancate, e giunsi davanti alla sua porta. Sul muro, di fianco all'uscio, c'era, ad ornamento, un bassorilievo, un originale o un calco, non so; un tondo nel quale era effigiato un uomo nudo ricoperto in tutto il corpo insieme di pelo e di squame. Era Cola Pesce, il marinaio mitologico, che vive nel fondo del mare, coi mostri marini, scaglioso egli stesso come un pesce; una sirena maschio, che richiama gli altri marinai negli abissi, e li divora. Forse non senza ragione il signore del luogo lo teneva sulla porta, al posto della targa col nome, egli che con così soave canto sapeva sedurre i giovani che si avventuravano sul mare della dialettica, che affondava nei vortici delle distinzioni i vascelli coperti di vele degli pseudoconcetti, e vi afferrava con le mani squamose gli improvvidi marinai, i capitani e i mozzi, per divorarli¹.

A quel bassorilievo, interpretato da Levi come simbolica insegna di un formidabile ingegno e dell'irresistibile attrazione intellettuale che il filosofo napo-

* Questo saggio, con qualche differenza, costituisce il secondo capitolo del mio volume *Il rappezzo ininterrotto. Scritture e riscritture di Benedetto Croce (1885-1900)*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania ("Quaderni del Siculorum Gymnasium", XXIII), Catania, 2001.

¹ C. Levi, *L'orologio*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 301-302. La bella pagina di Carlo Levi su Cola Pesce e Benedetto Croce era stata richiamata da I. Calvino, in *Fiabe italiane raccolte e trascritte da I. C.*, II, Milano, Mondadori, 1978, p. 510.

letano aveva esercitato sui giovani, è connessa la lunga storia dell'interesse di Benedetto Croce per Cola Pesce. Emblema del profondo potere fascinatorio esercitato su di lui da quella leggenda, "documento parlante" di un legame antico, quella strana icona posta a vigilare sulla pace domestica dei suoi studi apparteneva ai primi ricordi di Croce fanciullo. È lui stesso ad attestarlo, nel volume *Storie e leggende napoletane*, dove nella piena maturità rielaborò gli studi giovanili dedicati alla leggenda dell'uomo-pesce, in una riscrittura modulata su un registro memoriale, che gli consentiva di esporre sinteticamente le conoscenze progressivamente acquisite su quell'argomento:

Una delle leggende, che più mi colpirono nei miei primi anni in Napoli, fu quella di Niccolò Pesce: del fanciullo che amava starsene sempre in mare, facendo gridare sua madre, la quale, un giorno, nel calore dello sdegno gli gettò la maledizione, che "potesse diventar pesce"; e da pesce o quasi pesce egli visse da allora, capace di trattenersi ore e giorni immerso nelle acque, come nel suo proprio elemento, senza bisogno di risalire a galla per respirare. E a percorrere in mare lunghe distanze rapidamente Niccolò Pesce usava l'astuzia di lasciarsi ingoiare da taluno degli enormi pesci che gli erano familiari e viaggiare nel loro corpo, finché, giunto dove bramava, con un coltellaccio che aveva sempre seco, tagliava il ventre del pesce e usciva libero nelle acque, a compiere le sue indagini. [...] A documento parlante di questi fatti il narratore (era il cocchiere di casa) mi additava il "ritratto" di Niccolò Pesce, che si vedeva scolpito in un bassorilievo incastrato nella casa all'angolo delle "strette di Porto", di fronte al vico Mezzocannone, e accanto al grande atrio o supportico. Quel bassorilievo rappresentava un uomo vellosa, con un lungo pugnale nella mano destra: cioè (spiegava il narratore) il coltello di cui Niccolò Pesce si valeva per tagliare il ventre dei pesci dentro i quali viaggiava².

In quello che è stato giudicato il "più costruito, più scritto" dei suoi libri³, Carlo Levi percorre il 'ventre' di Napoli, fantasticando di viaggiare dentro il "gran pesce", fino al bassorilievo di Cola Pesce. E anche l'eroe equoreo, nella versione della leggenda narrata da Croce, si avvale del "ventre dei pesci", per viaggiare nel "mondo sotterraneo" e discendere "alle radici delle montagne": ma per il fanciullo, spinto dal re ad indagare la "profondità del mare", alla fine le acque si chiudono per sempre, coprendolo "come un marmo sepolcrale"⁴.

Il nesso analogico tra il passo biblico e la vicenda di Cola Pesce, che affiora nella pagina di Levi, era stato individuato già nel Duecento da Salimbene da Parma, in una delle prime versioni letterarie della leggenda, dove il "re" assumeva i connotati storici dell'imperatore Federico II di Svevia, il quale si rendeva responsabile della morte di Cola mandandolo più volte "contro sua voglia nel fondo del mare".

A riesumare quel passo era stato proprio Benedetto Croce, nel suo primo

² B. Croce, *Storie e leggende napoletane*, Bari, Laterza, 1948, pp. 306-307.

³ I. Calvino, in "Galleria", 3-6 (1967), pp. 237-40, a c. di A. Marcovecchio, poi in C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi, 1990, pp. IX-XII, cfr. p. X.

⁴ Cfr. Giona, II, 7 e B. Croce, *Storie e leggende napoletane*, cit., p. 307.

saggio dedicato alla leggenda, dove aveva così tradotto il latino del frate parmenese, che nella *Chronica* riferiva la vicenda di Cola come una delle stravaganze ("superstitiones") del "gran Ghibellino": "volle mandarlo, ed ei non tornò più, e là perì, perché nel fondo vi sono scogli e molte navi sconquassate, com'egli stesso riferiva. E ben poteva costui dire a Federico ciò che si ha di Giona, II: Mi gittasti nel fondo, ecc. ecc. Questo Niccola fu siciliano; e una volta gravemente offese e irritò sua madre, che gli diè per maledizione, che sempre abiterebbe nelle acque, e di rado comparirebbe in terra; e così gli avvenne".

Era il 15 luglio 1885 quando sul "Giambattista Basile", l'"archivio di letteratura popolare" diretto da Molinaro del Chiaro, venne pubblicato quel primo scritto dedicato dal giovane Croce alla leggenda⁵. E quel saggio prendeva occasione proprio dallo strano accostamento popolare tra il misterioso documento iconico e la leggenda dell'uomo pesce. Non a caso l'articolo apparso sulla rivista, come pure l'estratto pubblicato da Pesole⁶, recavano impressa in apertura l'immagine di quell'"uomo velloso, quasi belva, con un lungo pugnale nudo sulla mano sinistra" del bassorilievo posto nel vicolo di Mezzocannone. E da quell'immagine, e dalla localizzazione della leggenda ("È il ritratto di *Niccolò Pesce*, dice il popolo"⁷) Croce muoveva la sua argomentazione, dapprima riferendo la "vivente versione popolare", per poi dichiarare come quell'immagine non avesse nulla a che vedere con la storia di Cola Pesce. Provava infatti come "il connubio tra leggenda e immagine" risalisse a tempi relativamente recenti, avendone ritrovato la prima attestazione solo nel 1788, nella *Descrizione della città di Napoli* del Sigismondo. Quel bassorilievo, ritrovato nel "cavare i fondamenti dell'edificio, che doveva servire di Seggio pei Nobili di Porto" (come pure il calco descritto da Levi!) e comunemente designato dal popolo napoletano con l'appellativo di "uomo selvaggio", in realtà rappresentava la deità marina Orione, come per primo aveva precisato Giulio Cesare Capaccio⁸.

Smentita la tradizione popolare, ciò che più interessava Croce era ripercorrere la "graduale trasformazione della storia in leggenda". In essa ravvisava infatti un "nucleo storico", e proprio nel racconto fattone da frate Salimbene, considerato "perfettamente storico", nonostante l'"effetto mirabile" e "un po' incredibile" della maledizione materna. Il procedimento che il giovane studioso metteva

⁵ B. Croce, *La leggenda di Niccolò Pesce*, in "Giambattista Basile", Napoli (rist. anastatica, Forni, Bologna, 1979) III (1885), num. 7, pp. 49-52; cfr. p. 50.

⁶ Idem, *La leggenda di Niccolò Pesce*, Napoli, Pesole, 1885.

⁷ Idem, *La leggenda di Niccolò Pesce*, in "Giambattista Basile", cit., p. 49.

⁸ Cfr. G. C. Capaccio, *Delle Imprese / Trattato / In tre Libri diviso*, Ex Officina Horatij Salviani, in Napoli, Appresso Gio. Iacomo Carlino, et Antonio Pace, 1592, f. 26 r.: "Et a questo proposito anco ragionando con Giovan Battista Rota Cavaliere di purgatissimo ingegno dell'Impresa che fa il Seggio di Porto, dell'huomo Selvaggio col pugnale in mano, benché altri non han saputo darne contezza, per esser quella pietra da cui si cavò l'Impresa, ritrovata sotterra, mi piacque l'opinion sua, che fusse Orione armato". Cfr. anche Idem, *Il forastiero. Dialogi di Giulio Cesare Capaccio Academico Otioso* [...], in Napoli, per Gio. Domenico Roncagliolo, MDCXXXIV, pp. 86-87.

in atto era simile a quello adoperato nel saggio su Lucrezia d'Alagno scritto nello stesso periodo⁹. Nello studio sulla favorita di Alfonso d'Aragona muoveva dalla "memoria", dal ricordo popolare, alla storia, ricostruendola rigorosamente sui documenti. Qui, partendo dal racconto della leggenda nella sua "vivente tradizione popolare", risale invece indietro sino a quello che considera il più antico documento attestante il "nucleo storico" di essa, per ricostruirne la graduale trasformazione. Se "il popolo aveva il bisogno fantastico di colmare l'ignoto", per nulla giustificabili gli appaiono però le rielaborazioni ottocentesche, le alterazioni introdotte dal barone Cosenza in un suo dramma in cui Niccolò diventa "eroe patriottico", o da Carlo Tito Dalbono in un episodio del suo *Vizii e virtù d'illustri famiglie* napoletane.

Non che l'alterazione della materia popolare fosse pregiudizialmente condannata da Croce: tale materia, "trasformata, purificata" nell'arte "formò" infatti *Der Taucher*, una delle più belle e famose ballate dello Schiller. Così riconobbe in una "giunta" al suo primo saggio su Cola Pesce, colmando prontamente, con la citazione di quel "Palombaro" dello Schiller, la "grave omissione" che gli era stata segnalata da Vittorio Imbriani¹⁰. La "tradizione popolare" per Croce era già stata sottomessa all'"elaborazione letteraria" dal gesuita padre Kircher, che nel suo *Mundus subterraneus*, pubblicato nel 1678 e fonte della leggenda per tutti i successivi scrittori, aveva reso il più possibilmente logico l'illogico popolare¹¹. Ma la nuda *fabula* ("il programma di quel che bisogna dire") che il Kircher aveva trasmesso depurata dal meraviglioso popolare, sottoposta al "lavorio artistico" dello Schiller, era assunta al livello superiore dell'arte: "Una frase secca, un fatto esposto nudamente dal Kircher, si trasforma, come per incanto, sotto la penna dello Schiller, in iscene, dialoghi, descrizioni mirabili".

In quegli anni per Croce il segreto dell'arte risiedeva infatti nella "rappresentazione", che segnava pertanto anche il discrimine tra letteratura popolare (in cui essa è carente) e poesia. Lo dichiarava esplicitamente in quello stesso 1885 recensendo l'edizione della *Posilecheata* del Sarnelli curata da Imbriani: "in generale, il popolo nelle sue fiabe dà soltanto nudi schemi: il Sarnelli le svolge

⁹ Cfr. Gustave Colline [B. Croce], *Lucrezia d'Alagno. Notizie storiche*, in "Rassegna Pugliese di Scienze, Lettere ed Arti", II (1885), pp. 328-330, 345-347, 360-363, 373-376, e III (1886), pp. 21-24, 38-41.

¹⁰ B. Croce, *Giunta alla leggenda di Niccolò Pesce*, in "Giambattista Basile", III (1885), pp. 58-59 e B. Iezzi (a c. di), *Lettere inedite di Croce a Imbriani*, in "Nord e Sud", genn.-marzo 1979, pp. 157-180, cfr. p. 170, lettera di Croce ad Imbriani datata Torre del Greco, 28 luglio 1885.

¹¹ B. Croce, *La leggenda di Niccolò Pesce*, cit., p. 51: "ne ha fatto sparire il troppo strano, ha attenuato certe tinte, ha reso logico con qualche aggiunta ciò che sarebbe sembrato illogico". Cfr. Athanasii Kircheri e Soc. Jesu, *Mundus subterraneus*, in *XII Libros digestus*; [...] Tomus I, Amstelodami, Apud Joannem Janssonium a Waesberge et Filios, Anno MDCLXXVIII, pp. 97-99 ("Historia de Pescecola Urinatore Siculo"), in part. p. 97: "Fuit in Sicilia tunc temporis Urinator quidam, fama celeberrimus, Nicolaus nomine, quem a natandi peritia vulgo Pescecola, id est, Nicolaum piscem nominabant".

invece in ampie rappresentazioni. Dove il popolo avrebbe detto: *Fece, disse*, ecc. egli descrive e il fare e il dire: che è in fondo il segreto dell'arte"¹².

Non è però solo la rielaborazione colta della leggenda che interessa al Croce, ma anche la sua versione popolare. Già a partire dal 1883, nei saggi pubblicati sulla rivista di Molinaro del Chiaro, egli aveva mostrato un esplicito interesse per le forme di manifestazione espressiva del popolo napoletano, fiabe, leggende, proverbi o canti popolari, di cui esso fosse il soggetto, produttore e ripetitore. Quei suoi primi lavori sono trascrizioni di favole, proverbi, *cunti*, canti popolari, 'raccolti' dalla viva voce del popolo¹³: in essi trovano le loro premesse le problematiche dell'elaborazione artistica della materia popolare e della modalità di ripetizione del "dettato popolare" che Croce avrebbe affrontato dal punto di vista teorico nel saggio su Basile del 1891. Intorno al 1885 egli stesso era uno di quei moderni "raccolgitori" di testi popolari ai quali nel 1891 avrebbe contrapposto la *ripetizione* estetica della materia popolare attuata dal Basile¹⁴. E d'altra parte anche dietro quelle ricerche demopsicologiche giovanili, come nel lavoro su Basile di alcuni anni dopo, si allungava visibilmente l'ombra esemplare di Vittorio Imbriani¹⁵: la presenza del professore napoletano non solo era immediatamente percepibile nella firma che campeggia nelle stesse pagine del "Giambattista Basile" ospiti

¹² G. C. (B. Croce), *Ghiottornia letteraria-La Posilecheata di Pompeo Sarnelli, poi vescovo di Bisceglie, illustrata da Vittorio Imbriani, con riscontri, squarci, estratti di libri rari latini, italiani, napoletani, siciliani, tedeschi, ecc. ecc.*, Napoli, Morano, 1885, in "Rassegna pugliese...", 15 sett. 1885, p. 274. Cfr. pure M. Corsi, *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, Napoli, Giannini, 1974², p. 13, sulla rilevanza della rappresentazione nella riflessione crociana di quegli anni.

¹³ Cfr. B. Croce, *'U lupo e 'a vorpa. Favola*, in "Giambattista Basile", I (1883), pp. 52-53; Idem, *Proverbi trimembri napoletani*, ivi, pp. 66-67; Idem, *'O cunto d' 'a vecchiarella*, ivi, p. 83; Idem, *Canti popolari raccolti in Napoli sul Villaggio del Vomero*, ivi, pp. 91-93; Idem, *Canti popolari raccolti a San Cipriano Picentino*, in "Giambattista Basile", II (1884), pp. 12-13.

¹⁴ Cfr. B. Croce, *Introduzione a Giambattista Basile, Lo cunto de li cunti (Il Pentamerone)*, testo conforme alla prima stampa del MDCXXXIV-VI, con introduzione e note di B. Croce, Napoli, 1891, vol. I (solo pubblicato), pp. XCVII-XCIX: "Ma quale *interesse* poteva egli prenderci, qual significato poteva darci, perché ripeteva e rifaceva queste fiabe, che aveva raccolto dal popolo? Qual'era, insomma, l'*intuizione*, che aveva, di questa sua materia? [...] Il Basile non ripete commosso e ingenuo le fiabe dell'infanzia, e neanche le fa oggetto di uno scherzo e di una parodia, che sarebbero davvero *sine ictu*. Egli *rappresenta*, e, talvolta, scherza. E nei *trattenemienti* del *Cunto de li cunti*, par di vedere, a volta a volta, ora la faccia grinzosa di una delle vecchie novellatrici, ora il volto arguto e ridente del Cavalier Basile. Così si spiega come, pur non essendo egli un raccoglitore o uno scrittore di fiabe alla moderna, nella sua opera le fiabe si trovano schiette e senza alterazioni. [...] Ma, a questa rappresentazione esatta e realistica, si mescolano, come si è detto, molti elementi burleschi e individuali".

¹⁵ Cfr. A. M. Cirese, *Imbriani demopsicologo*, in *Studi su Vittorio Imbriani* [Atti del Primo convegno su V. Imbriani nel Centenario della morte, Napoli, 27-29 nov. 1986], a c. di R. Franzese e E. Giammattei, Napoli, Guida, 1990, pp. 165-197, in part. p. 190: "l'influenza di Imbriani appare positiva e durevole: sta lì la primissima fonte dell'ancor più raffinata e intelligente erudizione crociana, e del suo lucido e affettuoso occuparsi non solo di storia ma anche di vita napoletana; e di lì l'avvio del cammino che [...] dalle 'cosucce popolari' dei primi anni porta per un verso al *Pentamerone* tradotto e al discorso sulle fiabe, e per l'altro a *Poesia popolare e poesia d'arte*".

dei lavori di Croce, nelle note esplicative che rinviano alla *Novellaia fiorentina*¹⁶ o negli espliciti ringraziamenti a lui rivolti¹⁷; ma era soprattutto riscontrabile nell'interesse a *raccogliere* dalla viva voce del popolo, a registrarne i testi sotto dettatura¹⁸ (*stenografarli*, avrebbe detto Imbriani¹⁹). L'ammirazione per la personalità di Imbriani era stata dichiarata pubblicamente da Croce allorché, appena diciassettenne, recensendo *Dio ne scampi dagli Orsenigo*, aveva evidenziato in quel "napoletano più napoletano" le tre doti congiunte della "originalità, arguzia, e serietà dell'artista"²⁰. E nel 1886 Croce a queste qualità avrebbe affiancato la cifra caratterizzante della "bizzarria", interpretata come un antifrastico "correttivo" dei "difetti" presenti nelle discipline letterarie in Italia²¹.

L'insegnamento di Imbriani, che invitava a registrare ogni minima variante raccolta dal popolo²², nella *Giunta alla leggenda di Niccolò Pesce* si materializza persino in un dialogo, nel quale Croce rappresenta se stesso nell'azione di "raccogliere" dalla viva voce del popolo. La scenetta si svolge dinanzi alla "fi-

¹⁶ Cfr. "Giambattista Basile", I, (1883), p. 83 e *ibidem*, nota 2.

¹⁷ B. Croce, *La leggenda di Niccolò Pesce*, cit., p. 51 (a proposito della citazione riguardante Cola Pesce trasmessagli da Imbriani e tratta dalla *Siracusa pescatoria* di Paolo Regio) e la lettera datata Roma, 28 maggio '85 in B. Iezzi (a c. di), *Lettere inedite di Croce a Imbriani*, cit., pp. 166-167.

¹⁸ Come documenta egli stesso: "la popolana, che mi dettava questo canto", "la dettatrice": cfr. B. Croce, *Canti popolari raccolti in Napoli...*, cit. pp. 92 e 93. Cfr. pure la lettera ad Imbriani del 25 marzo 1885, in Iezzi (a c. di), *Lettere inedite di Croce a Imbriani*, cit., p. 163, ove dichiara di essersi adeguato nella trascrizione di alcuni proverbi ai criteri ortografici "determinati e proposti nella prefazione della sua [di Imbriani] raccolta di Canti delle prov. meridionali". Cfr. quanto osservava I. Calvino (*Le fiabe italiane*, in *Sulla fiaba*, a c. di M. Lavagetto, Torino, Einaudi, 1988, pp. 11-64 [già in Idem, *Fiabe italiane*, Torino, Einaudi, 1956], a p. 13: "Perfino Benedetto Croce diciassettenne, ignaro ancora di correr dietro ad uno pseudoconcetto, si faceva dettare dalle lavandaie del Vomero canti e filastrocche per il 'Basile' di Del Chiaro").

¹⁹ Cfr. V. Imbriani, *La novellaja fiorentina con la novellaja milanese* [1877], a c. di I. Sordi, Milano, Rizzoli, 1976, dedica prefazione "Alla Gigia" (senza pagina): "Il D'Ancona mi biasimava anche di avere stenografato senza ritocchi; secondo lui, avrei dovuto fare come i fratelli Grimm e che so io. Ma io non ho voluto; [...] Intendevo dar le novelle *tali e quali* m'erano state raccontate, e c'era il suo perché. Certo, mi sarebbe stato più facile il narrare rifacendo di pianta la dicitura, [...] Ma mi stava a cuore di ritrarre esattamente la maniera, in cui fraseggia e concatena il pensiero il volgo; e non avrei raggiunto lo scopo, *colorendo da me, con qualche lieve ritocco, qualche sfumatura, qualche velatura, qualche piccola sostituzione o correzione*".

²⁰ Cfr. B. Croce, *Recensione a Dio ne scampi dagli Orsenigo* / romanzo di Vittorio Imbriani, in "Gazzetta di Napoli politica commerciale letteraria", XIII (1883), n. 162, 13 giugno.

²¹ B. Croce, *Vittorio Imbriani*, in "Rassegna Pugliese...", III (1885), pp. 3-4: "la sua bizzarria aveva una nobile origine. Era una conseguenza della posizione in cui si trovava verso le nostre presenti condizioni letterarie. La sua critica, la sua erudizione, la sua arte, vollero essere e furono il *correttivo*, e solo il correttivo, dei difetti, che hanno per lo più presso di noi queste discipline".

²² Si vedano le raccomandazioni che nel *Mucchietto di gemme* (1866) Imbriani dava agli aspiranti "collaboratori e collaboratrici": "A tutti raccomandiamo di non ispregiare il menomo canto popolare, la più minuta variante, il più mediocre verso per quanto possa loro sembrare insignificante; [...] Il seguire esattamente coll'ortografia le menome inflessioni del linguaggio parlato; il non mutare nemmeno una parola;": citato da A. M. Cirese, *Imbriani demopsicologo*, cit., pp. 185-186.

gura" che Croce definisce senz'altro l'"immagine di Orione", ma che l'interlocutore popolano, un antico cocchiere *appadronato* che diverrà il "cocchiere di casa" nel registro memorialistico delle mature *Storie e leggende napoletane*, interpreta però come "Pesce Niccolò", uomo divenuto pesce per la "jastemma" della madre:

Recandomi giorni fa a Napoli [da Torre del Greco], e capitandomi di passare pel quartiere di Porto, dinanzi proprio all'immagine di Orione, facendo lo gnorri (frase elegante), ho domandato a una popolana, che era lì seduta, che cosa fosse quella figura. "Qua' figura?". "Non la vedete?". ... È passato, in questo, un vecchio, c'aveva [sic] tutta l'aria d'un antico cocchiere *appadronato* (i tipi persistono a Napoli), e, con la benevolenza e l'affabilità dell'uomo dotto, che istruisce un ignorante, intervenendo nel dialogo, m'ha detto in napoletano pulito: "quello è il Pesce Niccolò: che fuje 'nommo, che, pe' 'na jastemma che la mandaie la matre, addeventaie pesce, e se perdette dinto il Faro de Messina, e se chiamma il *Pesce Niccolò*. Avite capito?" "sissignore, e grazie!" — Ecco, dunque, una piccola variante²³.

Ma ben più pungente della nota canzonatoria indirizzata al popolano che si atteggiava a suo docente, risulta l'ironia che Croce rivolse alla pedanteria degli scienziati, nel difendere la propria sostanziale correttezza e onestà di studioso al di là delle eventuali lacune delle sue iniziali ricerche erudite. Era stato il metodo seguito nel saggio su Cola Pesce, l'aver individuato nel racconto di Frate Salimbene un fatto "indubitabilmente storico", successivamente trasformato in leggenda, ad attirare la critica di Arturo Graf, che aveva seppellito l'articolo "sotto la greve pioggia della sua ... erudizione"²⁴, presentandolo quale "increscevole documento, nella tenuità sua, della fretta, della incuria, della leggerezza con cui troppo spesso fra noi si trattano argomenti di critica e di erudizione!"²⁵. Pur ammettendo le manchevolezze del proprio saggio (criticato peraltro anche dal Pitre²⁶), Croce rispose alla censoria pedanteria con un divertente tono ironico che tendeva a sdrammatizzare la seriosità con cui Graf aveva trattato l'argomen-

²³ B. Croce, *Giunta...*, cit., p. 59, nota. A parte questo e qualche altro breve accenno nel saggio successivo [*Ancora di Niccolò Pesce (risposta al prof. Graf)*], in "Giambattista Basile", IV (15 gennaio 1886), pp. 1-3, cfr. p. 3] Croce non riuscì però a procurarsi "una redazione, compiutamente popolare e in dialetto" della leggenda di Niccolò. Era un'operazione ardua, poiché si trattava di una "*storia longa assai*" che alcuni napoletani ricordavano di aver sentito raccontare per tre giorni "ncoppa 'o molo".

²⁴ Idem, *Ancora di Niccolò Pesce...*, cit., p. 1.

²⁵ Cfr. A. Graf, *Recensione a B. Croce, La leggenda di Niccolò Pesce*, in "Giornale storico della letteratura italiana", vol. VI (1885), pp. 263-269. Trent'anni dopo Renier avrebbe attribuito il giudizio negativo di Croce sull'opera del Graf ad un suo presunto persistente rancore per questa "stroncatura": l'illazione del Renier rientrava, osservò Croce, nella tipica "psicologia accademica"; cfr. B. Croce, *Psicologia accademica*, in "La Critica", XII, (1914), pp. 314-320, leggibile in *Pagine sparse*², Napoli, Ricciardi, 1943, vol. I, pp. 392-395.

²⁶ Cfr. G. Pitre, *Recensione: B. Croce, La leggenda di Niccolò Pesce*, Napoli, Pesole, 1885, in "Archivio per lo studio delle tradizioni popolari", IV (1885), pp. 603-604; lamentava che "un tema di tanta importanza demografica e letteraria" non avesse avuto nel saggio di Croce "lo svolgimento che si sarebbe desiderato".

to ("Io non so, per dirlo alla napoletana [...] *chi mi cecò* a scrivere quell'articolo"), ma che diveniva deliberatamente dissacrante nei confronti del superciglio accademico, mediante l'istituzione di un parallelo tra la scienza e la natura: "Il Prof. Graf mi rimprovera d'aver creduto d'aver messo le mani su di un argomento vergine. Protesto. Io non ho creduto né affermato nulla! Così nella scienza, come nella natura, è segno di deplorabile imprudenza affermare alla leggera la verginità. Ed io sono prudente!"²⁷.

Croce non si limitava però ad esorcizzare con l'ironia il tema del contendere. Dimostrando una risentita consapevolezza della propria onestà e correttezza di studioso, egli difendeva orgogliosamente la propria fisionomia intellettuale, che solo nella autostoricizzazione che avrebbe compiuto nella maturità potrà essere rubricata sotto la frigida e riduttiva formula dell'erudizione; ma allora, alla latitudine cronologica dei suoi vent'anni, egli dichiarava di tenere molto più alla sua "logica" che alla minuta conoscenza di dati eruditi:

del suo severo giudizio [di Graf] non mi son poi gran fatto adontato perché, infine, quantunque egli abbia, in molti e capitali punti, ruinato le mie asserzioni, non ha potuto tuttavia cogliermi in nessun fallo di giudizi logici e di ragionamento; ed io ho la debolezza di tenere moltissimo alla mia logica, e un po' meno alla conoscenza di Gervasio da Tilbury²⁸.

Meno di due anni dopo, il 15 ottobre 1887, in una lettera indirizzata ad Alessandro D'Ancona, Croce avrebbe denunciato la "grettezza di mente" dei "moltissimi specialisti" che considerano "il loro campicello come l'universo" e avrebbe accusato di "fissazione pedantesca" "lo *specializzare*, non accompagnato dalla coscienza, e dall'interesse pel sapere in generale"²⁹. È evidente pertanto come la

²⁷ B. Croce, *Ancora di Niccolò Pesce...*, cit., p. 1, nota.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. D. Conrieri (a c. di), *Carteggio D'Ancona-Croce* (Carteggio D'Ancona, v. 4), intr. di M. Fubini, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1977, lettera 2, p. 6. Nel suo saggio su *Eleonora de Fonseca Pimentel*, (in "Rassegna degli interessi femminili", Roma, I (1887), pp. 295-306, 359-370, 425-435, 485-500, cfr. p. 299) Croce aveva osservato che "i tempi e gli uomini che hanno schietto e vivace amor del vero, ignorano il ripiego pedantesco di chiudersi in un campo limitato, sotto pretesto di *specializzare*". Questa "sferzata contro gli *specialisti*" suscitò l'interesse del D'Ancona, che commentò quella frase osservando tra l'altro che "chi si restringe a coltivare e far fruttare il suo campicello, non sempre è un pedante. Faccio da Cicero *pro domo mea*". A D'Ancona Croce così rispondeva in una lettera del 15 ott. 1887, chiarendo la propria posizione: "io non intendevo disconoscere non solo che gli studii speciali sono una condizione *sine qua non* del progresso della scienza, ma neanche ch'essi sono una potente educazione e disciplina dell'intelletto: volevo soltanto alludere alla grettezza di mente che si trova in moltissimi specialisti, che consiste nel considerare il loro ramo di studii non come un ramo, ma come un albero, anzi come tutto il mondo vegetale; il loro campicello come l'universo; e che s'accoppia con una grande indifferenza di tutto il resto dello scibile. Lo *specializzare*, non accompagnato dalla coscienza, e dall'interesse pel sapere in generale, mi sembra una fissazione pedantesca, e con una funzione scientifica."; cfr. ivi, lettere 1 e 2, pp. 3 e 6, nonché le considerazioni di M. Fubini, ivi, pp. VI-VIII: nella difesa della *domus sua* da parte del D'Ancona c'è "il segno di

coscienza di se stesso e della propria attività che Croce aveva in quel torno di anni non coincide con quella consegnataci più tardi dall'adulto filosofo (e in genera accettata e ripetuta dagli studiosi), per quanto anche nella sua sistemazione memorialistica appaia qualche illuminante spiraglio sulla già iniziale ambivalenza del proprio temperamento intellettuale³⁰. Siamo di certo enormemente lontani dall'apertura ai problemi filosofici non solo del periodo novecentesco, ma anche dell'ultimo decennio dell'Ottocento. Ma Croce già in questa fase non è certamente un pedante erudito, né ritiene di esserlo, né di dover restringere i suoi orizzonti nel coltivare un solo "campicello", disinteressandosi ai problemi più generali. Antonio Labriola in quegli anni notava con disappunto il pericolo che il giovane, sull'esempio di Imbriani, potesse "perdersi" dietro "minuzie"³¹. Ma in Imbriani Croce evidentemente individuava allora tutt'altro che il modello di un pedante che si autocompiaceva di una sterile erudizione. Anche la pedanteria del "bizzarro" professore era per lui conseguenza e "correttivo" dei "difetti" delle discipline letterarie e anch'essa aveva "sempre un valore polemico, espresso o sottinteso" che imponeva di non giudicarla "da sé, assolutamente"³². E infatti proprio a Imbriani in una lettera del 24 marzo 1885 riconosceva la rara virtù di saper "fare dell'erudizione curiosa ed interessante e *significativa*; grazia, che il cielo concede a pochi"³³.

E il rilievo mosso dal professore napoletano alla mancata registrazione, tra le

un carattere e di una scuola", così come nell'appassionata difesa del Croce si ravvisa "«l'interesse pel sapere in generale», che gli aveva ispirato quel moto subito represso di giovanile ribellione e lo sorreggerà nel futuro non ancora prossimo lavoro". Ma cfr. pure M. Fubini, *Ricordo di Benedetto Croce* (in *Critica e poesia*, Bari, Laterza, 1956, pp. 445-483, in part. pp. 446-448): mette in rilievo come al di là dei contrasti inevitabili c'era una reale "affinità di intenti" tra Croce e gli uomini del "Giornale storico della letteratura italiana" e richiama a tal proposito la premessa alla "Critica" dove Croce stesso dichiarava che la sua opera era "un'integrazione" di quella della scuola storica e insieme un "ritorno a una tradizione più antica di studi e di pensiero": cfr. B. Croce, *Introduzione*, in "La Critica", I (1903), pp. 1-5.

³⁰ Cfr. B. Croce, *Memorie della mia vita* (*Appunti che sono stati adoprati e sostituiti dal "Contributo alla critica di me stesso"*), Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1992 (1ª ed. 1966), pp. 12-13, dove parla dell'"incertezza sulla via da prendere negli studi, essendo io diviso fra una curiosità da erudito e bibliofilo, e un interesse filosofico che mi spingeva a rendermi ragione di ogni cosa, ed era insieme accompagnato dalla diffidenza delle mie forze, per cui tendevo a limitarmi alla mera erudizione".

³¹ A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce*, (1885-1904), a c. di L. Croce, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1975, p. 3 (lettera datata 18 settembre 1885): "Lessi anche il *Niccolò Pesce*. Mi rallegro con voi, che vi siete messo a scrivere; ma vorrei pregarvi di non perdersi in minuzie uso Imbriani".

³² B. Croce, *Vittorio Imbriani*, cit., p. 4. Salvatore Cingari ha giustamente osservato che l'erudizione rappresentava per Croce la "fuoriuscita dalla fumosità della retorica; un esercizio di verità come concreta dimensione vitale": cfr. *Dall'erudizione alla storia "sociale". Un percorso nella storiografia del giovane Croce (1883-1901)*, in "Rivista storica italiana", CXII (2000), fasc. I, pp. 235-281, in part. p. 240.

³³ Iezzi B. (a c. di), *Lettere inedite di Croce a Imbriani*, cit., p. 162.

riprese della leggenda di Niccolò Pesce, dello schilleriano *Der Taucher*, non solo determinò un'autodifesa che nel registro epistolare assumeva il tono di una tenera confessione, ben diversa dalla reazione orgogliosa e mordace suscitata dalla critica del Graf³⁴; ma quel privato "appunto" mossogli da Imbriani indusse Croce a dedicare alla realizzazione artistica della ballata dello Schiller considerazioni ben più entusiastiche delle notizie documentarie che si limitò a riferire su Gualtiero Mapes o Gervasio da Tilbury, indicati da Graf come testimoni della leggenda già prima di Salimbene³⁵.

Ed è significativo che l'articolo scritto per rispondere alle critiche del professor Graf si concludesse con una citazione tratta da Imbriani, presentata sotto una cifra in apparenza puramente referenziale (una "curiosità" aggiunta "per rendere anche più complete le notizie"), ma in realtà con un valore emblematico profondo. Nel ristampare "l'*Agamennone*, monodramma di F. M. Pagano", Vittorio Imbriani aveva impresso in quell'edizione fuori commercio di soli centoventi esemplari proprio il "simulacro di Niccolò Pesce", assunto "come simbolo del ricercatore erudito", e, accompagnandolo con versi adeguati, l'aveva reso l'emblema parlante del "palombaro letterario". La "figura" del Niccolò Pesce napoletano (ovvero Orione) riesumata da Croce e quei versi, con la similitudine che suggerivano, costituivano così l' "impresa" di quella erudizione (*interessante e significativa*) che Croce vedeva attuata dal "bizzarro" studioso napoletano e nella quale egli poteva riflettersi specularmente:

"Dai tenebrosi muti abissi e gelidi / Sorgea, livido, esausto, alfin, sul margine, / Niccolò Pesce, stringendo ori e ninnoli, / Su cui l'onde richiuse eran da secoli. / Tal, palombaro letterario, il critico, / Scritti illustra e scrittori onde ormai sùpera, / Nulla o il sol nome; ed improbi oblii vèndica, / E d'ardua preda altri allietar gli è premio"³⁶.

La leggenda di Niccolò Pesce per la coscienza del Croce ventenne assumeva pertanto una notevole valenza simbolica, naturalmente ben diversa da quella che verrà individuata da Carlo Levi sessanta anni dopo: autorizzato dalla similitudine che l'esemplare Imbriani aveva istituito con il "palombaro letterario" (l'immagine del poeta-palombaro si andava diffondendo in quegli anni connotata da

³⁴ Ivi, p. 170, lettera di Croce ad Imbriani da Torre del Greco del 28 luglio 1885: "Mi giunge qui da Roma la sua cartolina. Io la ringrazio moltissimo di quell'appunto, che mi fa. La colpa di grave omissione da parte mia senza dubbio c'è, ma è forse degna di qualche scusa. Una ballata celebre dello Schiller dev'esser conosciuta da tutti; ma un giovane di poco più di diciannove anni, e ch'è in grado solo da qualche mese di leggere libri tedeschi, può esser perdonato, se non l'aveva ancora letta. E, d'altra parte, non comprendendola anche nel patrimonio della sua cultura generale, come poteva mai pensare, nel far ricerche per illustrare una leggenda napoletana, di prendere in mano il volume delle liriche dello Schiller?"

³⁵ Cfr. B. Croce, *Giunta...*, cit., p. 58 e Idem, *Ancora di Niccolò Pesce...*, cit., pp. 1-2.

³⁶ *Ibidem*, p. 3. Sull'*Agamennone* del Pagano cfr. B. Croce, *I teatri di Napoli. Secoli XV-XVIII*, Napoli, Piero, 1891 (nella ristampa realizzata a Napoli, per i tipi di Arturo Berisio editore, nel 1968), p. 530.

una sensibilità "quasi decadente"³⁷), in quel personaggio popolare, che sin dalla fanciullezza aveva esercitato su di lui un fortissimo potere fascinatore, egli poteva ravvisare il "simbolo del ricercatore erudito". Il fanciullo che l'immaginazione popolare considerava "maledetto dalla madre per il suo ozio e condannato a una forzata attività in fondo al mare"³⁸, al Croce ventenne si rivelava come l'archetipo dell'erudito che esercita il suo compito "critico" nel trarre faticosamente dall'oblio "scritti" e "scrittori" per riportarli alla luce. Era quello il dovere che Croce si andava assegnando in quei mesi e attorno al quale andava disciplinando la propria vita, teso com'era allora nel proprio "sforzo" di "verme, che vuol farsi farfalla", di "antropomorfo, che vuol farsi uomo"³⁹.

Niccolò Pesce, il fanciullo condannato alla infinita ricerca negli abissi, costituiva pertanto l'emblema in cui poteva riflettersi Benedetto Croce, e il cui legittimo motto poteva essere la conclusiva quartina di Imbriani ("d'ardua preda altri allietar gli è premio"). E che l'analogia tra il ricercatore letterario e gli eroi equorei facesse parte dell'immaginario di Benedetto Croce in quel periodo, lo testimonia una lettera datata 15 ottobre 1885: a Vittorio Imbriani che gli aveva comunicato di aver "volto in simbolo" Niccolò Pesce, il giovane studioso rispondeva istituendo un paragone con Cristoforo Colombo, e indicando nel piacere dello "scovrir" le possibili ragioni della irrefrenabile "erudita" coazione a "ricercare", ad avventurarsi nell'immenso pelago cartaceo⁴⁰.

³⁷ Nel 1883, sulla "Cronaca bizantina" Giulio Salvadori (*La retorica dell'isterismo. Maurizio Rollinat*, ora in *Scritti bizantini*, a c. di N. Vian, Bologna, Cappelli, 1963, pp. 138-145, cfr. pp. 143-144) definiva "arte di palombaro" quella del Baudelaire, che "si fece abile a cogliere il fatto psicologico che si forma e vaga nel più intimo fondo di questi abissi; a coglierlo, e a rappresentarlo", per cui, leggendo le sue opere, "par di trovarsi in un mondo sconosciuto e pauroso": cfr. F. Finotti, *Sistema letterario e diffusione del decadentismo nell'Italia di fine '800. Il carteggio Vittorio Pica-Neera*, Firenze, Olschki, 1988, p. 64. L'immagine del poeta-palombaro, osserva Finotti, "da Maeterlinck fino al Govoni diventerà quasi un luogo comune della nuova poesia".

³⁸ Cfr. C. Muscetta (*La versatile precocità giovanile di Benedetto Croce. Profilo della sua lunga operosità*, in N. Badaloni e C. Muscetta, *Labriola, Croce, Gentile*, Roma-Bari, Laterza, 1978 [Letteratura Italiana Laterza, vol. 62] pp. 15-33, in part. p. 19), laddove ha anche sottolineato "l'influenza repressiva e castrante che dovettero avere sul bambino le leggende napoletane di Cola Pesce e della Regina Giovanna, raccontate dal cocchiere di casa come autentiche storie". Muscetta ha rilevato anche come col racconto della leggenda di Cola Pesce iniziasse un "processo di sublimazione" evidente "nella stilizzazione narrativa che si può cogliere nella sua prima produzione erudita" (ivi, p. 23). Cfr. pure A. Parente, *Il coltello di Niccolò Pesce e il bisturi del prof. Muscetta*, in "Rivista di studi crociani", genn. mar. 1980, pp. 19-38.

³⁹ Sono espressioni che egli stesso adoperava, parafrasando Dante e Goethe, a proposito delle *Massime per la vita* di Augusto von Platen, che nell'agosto 1886 traduceva e annotava con partecipate considerazioni personali, in seguito espunte nelle successive ristampe dell'introduzione. Cfr. Gustave Colline (B. Croce), *Massime per la vita di Augusto Platen*, in "Rassegna pugliese...", III (1886), pp. 295-301, in part. p. 296.

⁴⁰ "Io non so perché si provi tanta voluttà nel ricercare notizie e fatti cui altri non bada. Senza dubbio, ciascuno di noi ha un po' in sé del Cristoforo Colombo, e, non potendo scovrir l'America, scopre libri rari e curiosi; che in sostanza pure è una scoperta": cfr. B. Iezzi (a c. di), *Lettere inedite di Croce a Imbriani*, cit., pp. 174-175.

E in questo scambio di “emblemi omogenei”, riprova di una “segreta consentaneità” (come ha lucidamente scritto Emma Giammattei⁴¹), la lettera che il 13 ottobre del 1885 veniva indirizzata a Croce da Imbriani, ormai “sacro alla morte”, riecheggia con il solenne fascino di un lascito ideale: “Com’Ella sia tornato nei quartieri d’inverno, Le manderò la mia ristampa dello *Agamennone* di Francesco Mario Pagano, sulla cui ultima pagina troverà il suo Niccolò Pesce, trasformato in simbolo di ciò ... ch’Ella ed io vorremmo essere”⁴².

Nel 1892 gli “strani, ma graziosi versi” posti sotto la figura di Niccolò Pesce vennero nuovamente ricordati da Don Fastidio, la maschera dell’erudito topografo dietro cui si celava spesso Benedetto Croce sulle pagine di “Napoli Nobilissima”, una rivista in cui problema artistico e problema urbanistico si saldavano “in una prospettiva sociale d’innegabile importanza”⁴³. L’occasione veniva fornita dalla rimozione, imposta dal Risanamento di Napoli, di quel bassorilievo dall’antico muro dove era stato collocato per lungo tempo. E in un contesto contrassegnato dall’operazione del Risanamento urbanistico, che gli aveva già ispirato pagine di estremo interesse, quali quelle su *L’agonia di una strada*⁴⁴, nel 1896 Croce scriverà un nuovo saggio sulla leggenda a lui tanto cara, meritandosi stavolta le lodi del Pitre, che pure a suo tempo non aveva lesinato critiche al giovanile articolo pubblicato sul “Giambattista Basile”⁴⁵.

In quel 1896 Antonio Labriola non nascondeva a Croce la propria delusione per la non avvenuta “rivoluzione dello spirito” che egli si attendeva dalla cosiddetta “conversione al socialismo” dell’amico e allievo. Per quanto l’illustre professore non si aspettasse che Benedetto andasse “a spasso per le vie col berretto frigio in capo”, pure si era illuso sulla possibilità di una sua “diversa orientazione mentale”, che ancora egli non vedeva riflessa nelle sue ultime pubblicazioni. Nonostante non sminuisse del tutto le motivazioni di fondo dell’erudizione crociana (“Né posso credere che ti diletta di erudizione così per ridere, o per cogliere il prossimo”), era chiaro che per Labriola il giovane studioso continuasse a

⁴¹ Cfr. E. Giammattei, *Croce e la funzione Imbriani: su alcuni modi di citazione*, in *Studi su Vittorio Imbriani...*, cit., pp. 513-544, in part. p. 527: la “segreta consentaneità” Croce-Imbriani è comprovata dal carteggio “nella forma di un mutuo scambio di emblemi omogenei: all’Imbriani che gli proponeva l’immagine del critico come quella di un «palombaro letterario» che «improbi oblii vendica», Croce infatti evocava quella, strettamente complementare, del navigatore controcorrente [...]”.

⁴² Lettera citata da M. Corsi, *op. cit.*, pp. 169-170.

⁴³ Cfr. Don Fastidio (B. Croce), *Orione o Niccolò Pesce*, in “Napoli Nobilissima”, I, (1892), fasc. 3, p. 47; R. Colapietra, *Benedetto Croce e la politica italiana*, Edizioni del centro librario, Bari/Santo Spirito, 1969, I, p. 35.

⁴⁴ B. Croce, *L’agonia di una strada*, in “Napoli Nobilissima”, III (1894), pp. 177-180.

⁴⁵ Cfr. Idem, *Il bassorilievo del Sedile di Porto e la leggenda di Niccolò Pesce*, in “Napoli Nobilissima”, V (1896), pp. 65-71, 85-89; Idem, *La storia popolare spagnuola di Niccolò Pesce*, in “Napoli Nobilissima”, V (1896), pp. 141-143; *Carteggio B. Croce-G. Pitre*, (a c. di A. Buttitta), in “Archivio storico siciliano”, Palermo, Società siciliana per la storia patria, Serie III, vol. IX (1957-1958), pp. 231-261, cfr. pp. 253-254, lettera di Pitre a Croce datata “Palermo, 19-9-’96”. Nella risposta all’insigne folclorista, l’ormai trentenne studioso napoletano faceva il punto della distanza che lo separava dall’inesperienza giovanile, evidenziando il lungo cammino percorso nel periglioso

perdersi in "minuzie" irrilevanti per il socialismo e ininfluenti per il quadro della cultura nazionale⁴⁶.

Eppure quell'"erudizione", che a Labriola appariva come caratterizzante ancora l'opera del Croce, veniva invece ormai considerata estranea ai nuovi interessi dello studioso napoletano da parte di uno dei massimi rappresentanti della scuola storica, Alessandro D'Ancona, che, sempre nel 1896, dovendo chiedere notizie d'archivio a Croce, gli confessava di farlo a malincuore "sapendo che vi occupate in tutt'altro, che in miserie erudite"⁴⁷.

Non certo inquadrabile in un'ottica rivoluzionaria, come osservava Labriola, ma per nulla glacialmente asettica e 'disinteressata', quella 'erudizione' spingeva ancora una volta Croce per le vie di Napoli a ricostruire la fascinosa leggenda di Nicola Pesce, che la voce del popolo metteva in relazione con l'antico bassorilievo, una volta sul muro dell'antico Sedile di Porto e adesso visibile sulla facciata di una delle nuove costruzioni edificate dal Risanamento.

L'esposizione dell'intrigante indagine condotta sui luoghi e sui libri, tra fantasia popolare e documenti scritti, tra il personale ricordo degli antichi edifici prima dell'"abbattimento" e l'osservazione delle nuove dislocazioni topografiche per effetto del Risanamento, veniva però interrotta improvvisamente da una pausa riflessiva sulla possibile morte delle leggende: "Fioriranno ancora intorno

campo degli studi fidando unicamente nelle proprie forze: "Quell'articolo del *Basile* è cosa da ragazzo. Io ho studiato da me, ed ho imparato sbagliando; e di sbagli ne ho fatto parecchi, e ne arrossisco. Ma non ho mai pensato a dolermi di chi mi ha criticato ragionevolmente, e per scopi scientifici": ivi, pp. 254-255, lettera di Croce al Pitrè datata "Napoli, 17 ottobre 1896". Pitrè si era occupato della leggenda di Cola Pesce, pubblicandone numerose versioni letterarie e popolari nell'"Archivio per lo studio delle tradizioni popolari", VII (1888), pp. 9-41; VIII (1889), pp. 3-6; IX (1890), pp. 377-384.

⁴⁶ "[...] vorrei aggiungere che tu farai bene a seguire l'indole tua propria, e a non seguire i consigli di nessuno, compresi i miei, perché così solo potrai lavorare con gusto, con soddisfazione e con effetto, e senza il fastidio di dover corrispondere a un dato programma preconconcetto. Ma ti prego di non scambiare questa tua condizione subiettiva, né col socialismo, né con quello che ora occorrerebbe all'Italia per migliorare la sua cultura. Il socialismo non ha niente che fare con la erudizione"; cfr. A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce...*, cit., pp. 94-95 (lettera datata "Roma Martedì 14 [gennaio 1896]").

⁴⁷ D. Conrieri (a c. di), *Carteggio D'Ancona-Croce*, cit., p. 140 (lettera di D'Ancona a Croce datata "Pisa 3-6-96"). Croce però così rispondeva a D'Ancona: "Io seguito ad occuparmi di erudizione: i miei studi filosofici sono la soddisfazione di un bisogno intellettuale; ma conto di tornare fra breve alla storia, e con forze alquanto migliori" (ivi, p. 142, lettera da Napoli dell'8 giugno 1896). Va ricordato che oltre ai saggi dedicati ai nuovi interessi per il marxismo, Croce sin dal 1894, con *La critica letteraria. Questioni teoriche*, si era invischiato nelle "polemiche letterarie". Al saggio del 1894, polemico nei confronti dello Zumbini, aveva fatto seguito quello *Intorno alla critica letteraria. Polemica in risposta ad un opuscolo del Dr. Trojano*, Napoli, Pierro, 1895, nel quale, a chi gli obiettava di non capire nulla "di letteratura e di filosofia", rispondeva con una interessante "confessione autobiografica": "io potrei dire che i miei studi veri sono stati sempre quelli di filosofia e di letteratura. Io ho fatto lo storico, e lo storico di Napoli, per una sola ragione: che, a Napoli, uno dei pochi centri di studio, uno dei pochi organismi vivi, è la *Società napoletana di storia patria*. Tra quegli amici carissimi mi è nato l'amore per le cose napoletane" (ivi, p. 38).

ad esso [il bassorilievo] le leggende popolari, come un tempo, in quell'oscuro crocevia del Sedile di Porto, delle Strettole, e di Mezzocannone, tra le bottegucce e i *bassi* della povera gente?"⁴⁸. È una domanda che veniva sollecitata a Croce proprio da quelle profonde trasformazioni urbane, e che non sarebbe più apparsa nelle successive rielaborazioni di questo scritto.

Anche nel 1896, come un decennio prima, egli si rappresenta in divertente competizione in materia di dottrina popolare con la sempre ritornante figura dell'"antico cocchiere *appadronato*"⁴⁹. Nella briosa scenetta che viene riproposta, l'apparizione dell'interlocutore popolano consente allo studioso di avviare con un abile artificio retorico alla non disponibilità di una versione napoletana della leggenda *raccolta* nell'originario "dettato popolare e dialettale". Nello stesso tempo, con questa trovata, egli può riferire in modo credibile il racconto popolare restando al proprio livello linguistico:

Ma io ero più dotto nell'argomento che il mio interlocutore non credesse, e avrei potuto ripetergli con qualche ampiezza, e nei loro tratti principali, le leggende che il popolo napoletano racconta sul meraviglioso personaggio. "Niccolò Pesce viveva, nei tempi antichi, alla corte di un Re di Napoli, e si chiamava così perché partecipava della natura dei pesci [...]". Così, press'a poco, il popolo napoletano narra ancora di Niccolò Pesce: e sarebbe bene che qualcuno raccogliesse nel dettato popolare e dialettale le versioni ancora viventi⁵⁰.

La leggenda di Cola Pesce, sia nei "racconti popolari" che in quelli "eruditi", è per Croce il prodotto della "cristallizzazione" di "molteplici intuizioni e sentimenti", tra i quali egli segnala soprattutto "l'efficacia della maledizione dei genitori" e "i sentimenti che desta il mare, così quelli, estetici, di attrattiva e curiosità fantastiche, come quelli, per così dire, economici, di cupidigia per le ricchezze che si suppone debba contenere"⁵¹. Ed è proprio la discriminante della presenza di tali "intuizioni e sentimenti" che lo conduce a recitare una vera e propria palinodia del raffronto tra la ballata dello Schiller e la versione popolare della leggenda. Ad essere lodate adesso sono la ricchezza di motivi della leggenda popolare (il "ricco contenuto", le "molteplici suggestioni fantastiche e sentimentali") e l'indimenticabile caratterizzazione del suo protagonista ("l'innamorato del mare, il fiero padroneggiatore degli elementi, il bene accolto amico della popolazione marina"), che gli appaiono assenti o illanguidite nell'opera letteraria.

In questa dichiarata ritrattazione del raffronto tra opera letteraria e leggenda popolare, lo spostamento del giudizio positivo dalla prima alla seconda è infatti simmetrico al mutamento dell'oggetto dell'interesse crociano: prima la raffinata

⁴⁸ B. Croce, *Il bassorilievo del Sedile di Porto...*, cit., p. 66.

⁴⁹ Cfr. Idem, *Giunta alla leggenda di Niccolò Pesce* (1885), p. 59 e Idem, *Storie e leggende napoletane*, cit., pp. 306-307.

⁵⁰ B. Croce, *Il bassorilievo del Sedile di Porto...*, cit., pp. 66-67.

⁵¹ Ivi, p. 87.

elaborazione letteraria e "la musica del pensiero", ora la vigorosa schiettezza dei "sentimenti" *crystallizzatisi* nella leggenda. L'artificiosa "forma esterna della poesia dello Schiller" avrebbe potuto infatti fare andare "in sollucchio una certa categoria di lettori", ma non rendeva affatto "la poesia del mare" che si poteva ascoltare invece "nelle semplici parole dei vecchi narratori della leggenda e nei racconti popolari"⁵².

Tale ritrattazione del raffronto tra la ballata dello Schiller e la versione popolare della leggenda viene inaspettatamente sostenuta con la citazione di un'altra opera letteraria che riprende i motivi di Cola Pesce, l'*Urania* di Gioviano Pontano. I dotti esametri latini dell'umanista meridionale sono adesso paradossalmente accostati nella valutazione positiva alle semplici parole dei narratori popolari e contrapposti alla "trasformazione erotico-sentimentale dello Schiller".

Se proprio ad una trasformazione letteraria bisogna rivolgersi, nel tentativo di ricreare il fascinoso incanto della leggenda udita nella propria fanciullezza dalla voce dei "vecchi narratori", dice in sostanza Croce, converrà guardare alla "trasformazione mitologica" dei "belli esametri del Pontano" nei quali il fanciullo equoreo, anziché essere illanguidito in un tenue personaggio, è ricondotto al proprio nucleo germinale, alla propria cristallizzazione archetipica, ritornando ad essere un personaggio mitico ("ridiventa un fratello degli eroi mitologici: di Ercole, di Teseo, di Perseo")⁵³. È un giudizio, questo, che sarebbe stato ripreso e rimarcato nella definitiva sintetica rielaborazione di questi saggi giovanili raccolta in *Storie e leggende napoletane*.

In quel volume, scritto quando aveva ormai ultimato l'esposizione del proprio sistema filosofico, Croce, ripudiando recisamente le improduttive "dissertazioni degli eruditi" sulle origini storiche della leggenda, pone attenzione ad evidenziare "i motivi che concorsero a formare, a nutrire, a dare popolarità e lunga vita" ad essa, riprendendo l'elencazione già proposta nel 1896, ma con una non casuale inversione dell'ordine: il motivo della *jastemma* viene infatti ricordato come ultimo, sia pure con la sostituzione di un'inequivoca sineddoche ("l'esemplare effetto della maledizione materna") al più generico "l'efficacia della maledizione dei genitori"⁵⁴.

È la presenza o assenza di quei motivi a segnare pertanto anche in questo volume, apparso nella sua prima edizione nel 1919 (ma preparato in buona parte nel 1915⁵⁵), il discrimine tra il racconto popolare della leggenda e la ballata

⁵² Ivi, p. 88.

⁵³ *Ibidem*. S. Giusti [Croce folklorista, in G. Papponetti (a c. di), *Croce e la cultura meridionale*, Fondazione Nazionale "G. Capograssi" - Istituto Nazionale di Studi Crociani, Pescara-Sulmona, 1994, pp. 169-183, cfr. pp. 180-182] mette in rilievo come nel 1885 Croce propendesse per un'origine storica della leggenda e nel 1896 giustificasse invece il tentativo di chi, come lo Steinthal, ne aveva avanzato un'interpretazione mitologica, considerata poi "cervellotica" nel 1919.

⁵⁴ Cfr. B. Croce, *Storie e leggende napoletane*, cit., p. 312 e *Il bassorilievo del Sedile di Porto...*, cit., p. 87.

⁵⁵ Cfr. B. Croce, *Taccuini di lavoro*, vol. I (1906-1916), Napoli, Arte Tipografica, 1987 [ma 1992], pp. 453 e 458. Il volume sarebbe stato ripreso "per aggiunte e cambiamenti" il 21 febbraio

dello Schiller, dove essi “si perdonano”⁵⁶. Nella piena maturità ancora più che nella giovinezza, Croce non nasconde l’attrazione esercitata su di lui da quella leggenda popolare che nel contesto della rievocazione memoriale di *Storie e leggende* appare maggiormente avvertita e accentuata. Dall’alto del suo ormai pienamente concluso sistema filosofico, in quel volume Croce infatti invita esplicitamente a ricercare le ragioni dell’“amorosa sollecitudine, che muove a serbare le leggende popolari” non tanto “nel campo della scienza”, che egli stesso aveva frequentato (in esso “si troverà piuttosto la pedanteria e l’oziosità dell’erudito”!), ma nel loro ricondurci all’età della fanciullezza. E l’esplicazione di quell’“umile verità” si colora del tono inequivocabile della attestazione personale:

le leggende tornano tanto grate perché ci riportano alle impressioni della fanciullezza: quando la prima volta le udimmo con meraviglia, con rapimento, con terrore, con impressioni di mistero, del misterioso passato che ci si svelava, e vedemmo la prima volta additarci le immagini, le scritte, i luoghi che ancora ne attestavano la verità.

In questa definizione della piena maturità, la leggenda in sostanza viene connessa ad una funzione memoriale (è identificata con “quella condizione ingenua di spirito che provammo e perdemmo, e che ingenua ridiventa nel ricordo”), oltre che alla funzione iniziatica di vestibolo dell’affascinante mondo della storia (“con le fiabe ci si apriva il mondo della poesia, con le leggende quello della storia”)⁵⁷.

Ed è in questo contesto che va letto il saggio su Cola Pesce riscritto nel registro rievocativo di *Storie e leggende napoletane* (“Mi persi molte volte, fanciullo, con l’immaginazione nei fondi del mare che l’ardito esploratore frugava, e per un pezzo mi rimase in un cantuccio dell’anima il fascino di quella figura e di quelle imprese”)⁵⁸.

Ancora più nettamente che nel 1896, nel volume novecentesco contrassegnato dalla cifra della rievocazione memoriale, la preferenza viene pertanto accordata senz’altro al fascinoso racconto popolare della leggenda. L’unica concessione nei confronti della “trasformazione letteraria” viene fatta ancora una

del 1918, e definitivamente licenziato per la stampa il 9 novembre del 1918: cfr. B. Croce, *Taccuini di lavoro*, Napoli, Arte Tipografica, 1987 [ma 1992], vol. II (1917-1926), pp. 55 e 90. Cfr. inoltre G. Galasso, *Nota del curatore* in B. Croce, *Storie e leggende napoletane*, Milano, Adelphi, 1990, pp. 341-357.

⁵⁶ Cfr. B. Croce, *Storie e leggende napoletane*, Bari, Laterza, 1948, p. 312: prima dell’“esemplare effetto della maledizione materna” ecco gli altri: “la tendenza a immaginare uomini e animali con virtù diverse da quelle naturali; [...] i sentimenti che desta il mare, così quelli di attrattiva e curiosità per l’ignoto, come quelli di cupidigia per le ricchezze che sommerse chiude in sé; le paure dei marinai con le congiunte immaginazioni su mezzi miracolosi di vincere i pericoli”.

⁵⁷ Ivi, pp. 304-305. Alle impressioni di indeterminatezza suscitate dalla fiaba si contrapponevano infatti quelle lasciate dalla leggenda che “determinava tempi, luoghi, nomi e cognomi e soprannomi, autorità, prove, testimonianze”.

⁵⁸ Ivi, p. 309.

volta a quei versi latini del Pontano che riproponevano la poesia tirtaica, affascinante e allo stesso tempo inquietante, del giovane eroe che, consapevole della inevitabile fine, si immerge nella profondità degli abissi per una impari lotta fino a quando le acque non lo ricoprono per sempre ("Se mai dovessi abbandonare le semplici parole del popolo per le elaborazioni letterarie della leggenda, preferirei sempre, alla poesia dello Schiller e ad ogni altra, i belli esametri dell'*Urania*"⁵⁹). E significativamente sia il saggio del 1896 che quello compreso in *Storie e leggende napoletane* esibiscono in chiusura gli ultimi, tragici versi dedicati dal Pontano al suo eroe "mitologico": "*Ille igitur coelo impulsus, tellure relicta, / in ponto degit vitam, et fatum aequore clausit*".

La leggenda di Niccolò Pesce nella silloge di *Storie e leggende napoletane* appare all'interno del capitolo *Leggende di luoghi ed edifici di Napoli*. Era, quel titolo, lo stesso di un saggio pubblicato da Croce più di venti anni prima sulle pagine di "Napoli Nobilissima" a proposito delle rielaborazioni artistiche delle leggende: di coloro che "trattavano le fantasie popolari con molta confidenza e con poche cerimonie" e in particolare del "falsario" per eccellenza delle tradizioni popolari partenopee, Carlo Tito Dalbono⁶⁰. E nell'omonimo capitolo di *Storie e leggende napoletane*, accanto a Niccolò Pesce, Croce riproponeva una propria organica riscrittura di quelle leggende napoletane, di cui si era già occupato nei saggi ottocenteschi di "Napoli Nobilissima". Leggende localizzate dalla tradizione in palazzi misteriosi, in strane figure, in iscrizioni oscure. Ma pure associate a nomi di personaggi storici quali Galeazzo Caracciolo, l'«eretico» marchese di Vico che, convertitosi al calvinismo, aveva lasciato Napoli per ritirarsi a Ginevra e del quale si parlava a proposito di uno dei più famosi "palazzi degli Spiriti"; o come quel Raimondo di Sangro, principe di Sansevero, "enciclopedico" e "fantastico", dedito ad esperimenti di chimica, e reso dall'immaginazione del popolino quasi "l'incarnazione napoletana del dottor Faust". Appaiono, queste leggende, accanto alle "storie", in un volume in cui si avverte fortemente la "schietta napoletanità di Croce", come ha osservato Giuseppe Galasso⁶¹. E significativamente la dedica di tale volume venne indirizzata alla "memoria di Bartolommeo Capasso", l'«ultimo erede» della "storia regionale della vecchia Napoli" e di quel particolare "modo di sentire la storia di Napoli", che, a giudizio di Croce, era morto "per sempre con lui"⁶². Quegli scritti, che Croce riuniva in volume, traevano la loro lontana origine dal mondo ottocente-

⁵⁹ Ivi, p. 312.

⁶⁰ B. Croce, *Leggende di luoghi ed edifici di Napoli*, in "Napoli Nobilissima", V (1896), pp. 132-135, 173-175. Cfr. C. Tito Dalbono, *Le tradizioni popolari spiegate con la storia e gli edifici del tempo*, Napoli, tip. De Marco, in tre volumi, 1841-43.

⁶¹ G. Galasso, *Nota del curatore...*, cit., pp. 356-357.

⁶² Cfr. B. Croce, *Il Capasso e la storia regionale*, in "Napoli Nobilissima", IX (1900), pp. 42-43 e G. Galasso, *op. cit.*, p. 357, che giustamente osserva però come con Capasso "non tutto moriva soprattutto e innanzitutto in lui, Croce", in quanto la "distanza" tra Capasso e Croce partiva comunque "da una identità, da una solidarietà del sentire, da una parentela dello spirito, da una comunanza di memorie e di affetti nel segno e nell'*ethos* di Napoli".

sco della “Napoli Nobilissima” e della Società napoletana per la storia patria⁶³. E nel riproporre quei saggi, morti ormai in buona parte coloro ai quali lo “univa l'affetto per le vecchie memorie napoletane”, a Croce pareva di doverli mandare ormai “alla moltitudine sconosciuta”. Così scriveva nel giugno del 1915, ponendo emblematicamente, proprio nella premessa alle *Storie e leggende napoletane*, parole dette “dal poeta in ben più alta occasione”. La citazione anonima rimandava allusivamente a Goethe⁶⁴: Goethe, che, tra l'altro, aveva suggerito a Schiller il soggetto del “Palombaro”, e al quale Schiller il 7 agosto del 1797 aveva domandato chi mai fosse quel “Nikolaus Pesce”⁶⁵.

ANDREA MANGANARO

⁶³ Cfr. G. Giarrizzo, *Introduzione* a Michelangelo D'Ayala, *I Liberi Muratori di Napoli nel secolo XVIII*, a c. di G. Giarrizzo, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 1998, pp. 4-5: la Società napoletana per la storia patria era un “singolare cenacolo politico-erudito ove intellettuali meridionali di Destra e di Sinistra sperimentavano ‘il connubio’ nella ricerca di valori etico-politici in grado di identificare in nome della Libertà e della Patria le ragioni antiche e nuove dell’Unificazione”. E di quella Società Storica Napoletana (ricorda Giarrizzo) Croce veniva considerato il “figliolo”: così lo definiva Michele Scherillo, nel 1893, sulle pagine del “Giornale Storico della Letteratura Italiana”.

⁶⁴ Cfr. B. Croce, *Storie e leggende...*, cit., p. 7; J. W. Goethe, *Faust*, *Zueignung*, v. 21: “Mein Leid ertönt der unbekannten Menge”.

⁶⁵ Cfr. la lettera di Schiller a Goethe del 7 agosto 1797 in J. W. Goethe, *Briefwechsel mit Friedrich Schiller*, Einführung und Textüberwachung von Karl Schmid, Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart, 1964², p. 385: “Kennen Sie etwa diesen Nikolaus Pesce, mit dem ich da so unvermutet in Konkurrenz gesetzt werde?”. Herder aveva infatti osservato come *Der Taucher* altro non fosse che il rifacimento della storia di Niccolò Pesce. E Goethe il 12 agosto così rispondeva al quesito di Schiller: “Per quanto mi ricordo, Nicola Pesce è l'eroe della favola che avete trattato, un palombaro di professione. Ma se al nostro vecchio amico [Herder] può ancora tornare in mente la cronaca narrata dal fatterello in un rifacimento simile, come non scusare il pubblico quando chiede di un romanzo «se sia proprio tutto vero»?”: cfr. Goethe-Schiller, *Carteggio*, trad. di A. Santangelo, Torino, Einaudi, 1946, p. 172. Le lettere di Goethe e Schiller erano state menzionate da G. Pitrelli (*La leggenda di Cola Pesce*, in *Studi di leggende popolari in Sicilia*, [prima edizione Palermo, 1904] a c. di A. Rigoli, prefazione di S. Lo Nigro, Palermo, Il Vespro, 1978, p. 74).

LA MISOGINIA IN SICILIA NELLA LINGUA E NELLE TRADIZIONI

0. Basandosi su reperti archeologici e sulla presenza di divinità femminili, alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che in tempi antichissimi non solo in Sicilia ma anche in altre regioni del Mediterraneo dovette esistere una società di tipo matriarcale. Sembrerebbe quindi che in tempi lontani esistette un tipo di organizzazione sociale in cui i valori femminili erano primari rispetto a quelli maschili e che la donna avesse il predominio nella famiglia e nella vita sociale. Ma ad una certa epoca la situazione fu rovesciata e la gerarchia capovolta. Come conseguenza del nuovo rapporto tra i due sessi nasce la misoginia, che in epoca storica è ovunque abbondantemente attestata.

1. LA MISOGINIA NELLA SICILIA DI IERI

1.1. Dallo studio comparato delle tradizioni e delle parlate siciliane risulta di immediata evidenza che fino alla prima metà del secolo scorso in Sicilia era molto diffusa e ben radicata una forte misoginia, le cui propaggini si allungano fino ai nostri giorni. Gli aspetti più salienti del fenomeno si possono ricostruire mettendo insieme le attestazioni più popolari della tradizione scritta: proverbi, modi di dire, canti popolari, ecc.

L'augurio che si faceva ai fidanzati o agli sposi novelli era quello di avere figli maschi. Significativo a questo proposito quanto si dice in un canto popolare¹:

*Vinni a cantari apposta pi li ziti:
li cosi duci quannu mi li dati?
Setti figghioli masculi m'aviti*

Sono venuto a declamare apposta per i fidanzati:
i dolci quando me li date? ["a quando le nozze?"]
Sette figli maschi possiate avere

¹ Riporto fedelmente i brani dialettali nella stessa grafia in cui si trovano scritti nelle fonti dalle quali li cito. Per i testi e le singole parole raccolte da me direttamente ho rinunciato alla trascrizione fonetica e mi sono attenuto alla grafia comune, per non renderne più difficile la lettura e la comprensione ai lettori non italiani. Ho fatto una sola eccezione: essendosi reso necessario distinguere graficamente la pronunzia dentale e quella retroflessa di alcuni suoni siciliani, ho deciso di indicare con lettere in carattere tondo la pronunzia retroflessa di *dd*, *dr*, *tr*, *str* e con le lettere in corsivo la pronunzia dentale di tali suoni.

<i>e tutti setti mi li maritàti;</i>	e tutti sette possiate sposarli;
<i>e una fimminedda mi n'aviti,</i>	e una femminuccia possiate averne,
<i>quantu ci conza 'i létturna ê so' frati².</i>	perché prepari i letti ai suoi fratelli.

Nessuno naturalmente aveva il cattivo gusto di augurare la nascita di femmine, ma se, nonostante gli auguri e i desideri in senso contrario, le femmine venivano lo stesso alla luce, la loro nascita non veniva certo salutata con grida di giubilo e con grande esultanza:

<i>Quannu nasci na fimminazza,</i>	Quando nasce una femminaccia,
<i>tuttu gela,uttu ghiazza;</i>	tutto gela, tutto agghiaccia;
<i>a mamma si scunzola,</i>	l'ostetrica si sconsorta,
<i>u maritu si nni nesci fora;</i>	il marito esce fuori [dalla stanza];
<i>e la povira patturenti</i>	e la povera partorienti
<i>trema tutta e batti i denti³.</i>	trema tutta e batte i denti.

Sempre a proposito della nascita della femmina si possono citare alcuni proverbi e modi di dire: *Quannu nesci na fègghia femmina puru a Bbedda Matri si visti i luttu* (raccolto ad Adrano) "Quando nasce una figlia femmina, pure la Madonna si veste a lutto"; *Ê rricchi rricchizzi, / figghi masculi e-ccuntintizzi / ê poviri puvirtà, / figghi fimmini e-ccalamità* "Ai ricchi piovono ricchezze, figli maschi e gioia, mentre ai poveri povertà, figlie femmine e guai" (Uccello 1984: 57); *Nuttata persa e figghia fimmina* "Nottata sprecata e figlia femmina", noto anche nella variante: *Figghia fimmina e mala nuttata* "Figlia femmina e cattiva nottata". Essendo la notte sprecata, cui si fa riferimento negli ultimi due proverbi, o quella del concepimento o quella del parto, la frase è attribuibile alla madre o al padre della neonata.

Un modo di dire che veniva ripetuto per scongiurare il verificarsi dell'evento tanto temuto, che nascesse cioè una figlia, era: *Una dogghia di cchhù e chi sia* (o *basta ch'è*) *masculu* (Pitrè 1880: 356) "Una doglia di più purché sia (o basta che sia) un maschio"; lo si augurava alle donne incinte e se lo auguravano loro stesse. Risale probabilmente al marito o al suocero della puerpera, che erano entrambi delusi e amareggiati per la mancata nascita di un erede maschio, il modo di dire: *Ha statu, ha statu, e poi ha fattu fimmina* (Pitrè 1870: 14) "Sei stata tanto tempo ed hai partorito una femmina".

All'origine di tanta avversione per la neonata, invisa a tutti quanti, genitori e nonni compresi, stanno molteplici motivi, alcuni di poco conto, altri di maggiore importanza. Tra quelli del primo tipo va indicata la delusione di tutto il parentado per il fatto che con la femmina non si perpetuava ma si interrompeva il cognome della casata. E a questo proposito quello che aveva più ragioni di essere risentito era il nonno paterno della neonata, che si sentiva defraudato del diritto, riconosciutogli dalla consuetudine, di chiamare con il proprio nome di

² Franchina 1982, II: 47.

³ Cavarra 1989: 180.

battesimo il nipotino che sarebbe dovuto nascere al posto della femmina non voluta. Va ricordato pure il pregiudizio del padre, che si sentiva o veniva considerato più virile quando nasceva un maschio. Ma a nostro avviso le motivazioni più profonde vanno cercate in ragioni di tipo economico, la più importante delle quali è senza dubbio l'obbligo di dare una dote alla figlia quando sarebbe andata in sposa. Senza dote una donna non poteva sposarsi e per una donna di quel tempo, che come diremo meglio in seguito trovava nel matrimonio l'unica via per realizzarsi, sposarsi era un fatto di vitale importanza. A seconda della dote la donna poteva aspirare ad un partito più o meno buono e in ogni caso essa aumentava le sue possibilità di matrimonio, perché come si era soliti dire: *Li biddizzi e li dinari / Sunnu chiddi ca fannu maritari* (Pitrè 1880: 277) "Le bellezze fisiche e i soldi sono quelli che fanno sposare". Ma pare che ai fini matrimoniali le bellezze passassero in subordine. Si diceva, è vero, *Cui nasci bedda, nasci maritata* (Pitrè 1880: 123; Cavarra 1989: 174) "Chi nasce bella nasce sposata" e molto probabilmente lo si diceva, per consolazione, alle ragazze che non avevano dote; ma si diceva pure in risposta — e probabilmente erano le stesse ragazze a dirlo — *Chi servi essiri bedda, e poi dota nun aviri?* (Pitrè 1880: 122) "A che serve essere bella e poi dote non avere", tenuto conto che in queste condizioni non potevano procurarsi il marito, perché *La bedda senza dota havi cchiù amanti ca mariti* (Pitrè 1880: 125) "La bella senza dote ha più amanti che mariti". Resta dimostrato, pertanto, che i soldi valessero più delle bellezze soprattutto nei casi più disperati di donne particolarmente brutte, casi nei quali era solo la dote che rendeva possibile il matrimonio: *pâ rrobba e pâ vigna si marita a scigna* "Grazie alla roba e alla vigna si sposa la donna brutta [alla lettera 'scimmia']" e comunque, prescindendo dai casi limiti, in linea generale *Li difetti di la zita s'ammuccianu cu la dota* (Pitrè 1880: 278) "I difetti della sposa si nascondono con la dote". Per avere un'idea dell'importanza con cui si presentava, veniva vissuto e affrontato il problema della dote nella Sicilia di ieri, basta rileggere qualche altro proverbio dell'epoca: *Figghia 'n fascia e dota 'n càscia* (Pitrè 1880: 270) "[Mentre la] figlia [è ancora] in fasce, la dote [deve essere già pronta] nella cassa della biancheria". In deroga a tale perentorietà i genitori potevano concedersi qualche dilazione sui tempi di preparazione della dote, ma sapevano benissimo che *Prima chi trasi la zita, / Si divi aviri la dota* (Pitrè 1880: 286) "Prima che inizi il fidanzamento, si deve avere la dote [completa]" e sapevano pure di suocere inflessibili che avevano opposto il veto alle nozze per un corredo mancante anche di un solo piccolo capo.

1.2. Abbiamo accennato alla misoginia che colpiva la neonata prima ancora che essa nascesse e nel periodo immediatamente successivo alla nascita; come ognuno può ben immaginare la misoginia che colpiva la donna adulta era ancor più pesante ed aveva conseguenze sociali molto più gravi. L'avversione e il disprezzo per la donna prendevano forma e consistenza in una serie di *topoi* e stereotipi negativi, dei quali ricordiamo i principali.

In generale le donne erano considerate principio di ogni male e proprio così recita testualmente il proverbio: *La fimmina è causa d'ogni mali* (Pitrè 1880:

275) “La donna è causa di ogni male”; il concetto è ripreso in un altro proverbio di tono meno brusco ma di significato identico: *Di lu mari nasci lu sali, e di la fimmina ogni mali* (Pitrè 1880: 267) “dal mare nasce il sale e dalla donna ogni male”. Al male delle donne inteso come una specie di calamità naturale fanno riferimento i seguenti modi di dire: *Fimmini, fulmini* (Pitrè 1880: 271; Franchina 1982: 150) “femmina fulmine”; non sembrando sufficiente l’identificazione della donna con il solo fulmine per indicarne tutta la perniciosità, si è creduto necessario allungare la lista delle calamità con le quali poterla paragonare: *Fimmini, fūrmini, focu e diàvulu* “femmine, fulmini, fuoco e diavolo”.

La donna veniva giudicata un essere inferiore sia fisicamente sia intellettualmente: *Li donni sunnu canna masca* (Pitrè 1880: 278) “Le donne sono come una canna fragile”, perché, come spiega il Pitrè, “sono deboli e presto si rompono e si fendono” (Ibidem). Si diceva che le donne avessero *Capiddi lunghi, ciriveddu curtu* (Pitrè 1880: 122) “Capelli lunghi e cervello [in senso figurato sta per ‘senno’, ‘intelletto’] corto”.

I Siciliani di ieri ritenevano pure che bisognava diffidare delle donne, perché false e bugiarde, e che non bisognava confidare loro tutto quanto: *Cu’ asini (o – scecchi) caccia e fimmini cridi, / facci di paradisu* (o – *Diu*) *nu’ nni vidi* (Pitrè 1880: 262) “Chi asini incita [a camminare] e a donne crede, non vede il paradiso (o Dio) neppure da lontano [perché si danno per l’insuccesso dei tentativi esperiti]”; *Fimmina chi t’abbrazza e strinci, / O t’ha tinciutu, o cerca mi ti tinci* (*Catania*) (Pitrè 1880: 261) “Donna che ti abbraccia e ti cinge o ti ha ingannato o cerca di ingannarti”; *Chiantu di fimmina, chiantu di b...* (Pitrè 1880: 261) “Pianto di donna, pianto di puttana”; *Nun cunfidari nenti a la mugghieri* (Pitrè 1880: 284) “Non confidare alcuna cosa alla moglie”.

La donna, qualunque cosa facesse, era oggetto di censura e disapprovazione. Era criticata e giudicata male se partecipava alle feste: *Fimmina chi va ad ogni festa, e mula chi vivi ad ogni funtana, nun è mai bona* (Pitrè 1880: 265) “Donna che va ad ogni festa e mula che beve ad ogni fontana, non è mai buona”; se si affacciava o indugiava un poco alla finestra: *Lavuri ‘n costa e fimmina ‘n finestra, / ‘Un cci fari festa* (*Ragusa*) (Pitrè 1880: 277) “A grano in pendio e a donna alla finestra non fare festa”, ed ecco spiegato il perché: *La donna a la finestra è comu la racina ‘mmenzu la strata* (Pitrè 1880: 273) “La donna alla finestra è come l’uva in mezzo alla strada” e, come commenta lo stesso Pitrè, “Chi passa stende la mano per raccoglierne” (Ibidem). La donna era molto sospetta anche quando si vestiva con grande sfarzo o si metteva in mostra con ostentazione: *Chidda chi va sumpata / Di tutti veni sparrata* (Pitrè 1880: 122) “Colei che veste con sfarzo da tutti viene parlata”. Veniva pure criticata a disapprovata per quelle attività che sono legittimamente e squisitamente femminili, come quella di curare il proprio corpo e rendersi belle: *Fimmina ca si ‘mpupa e fa tuletta, / O ‘nnamurata, o cajorda netta* (Pitrè 1880: 124) “Donna che si agghinda e fa toletta o è innamorata o è donna di facili costumi”; *La donna a la cirasa, a sò dannu s’arrussèttanu* (Pitrè 1880: 273) “La donna e la ciliegia a proprio scapito si arrossano”. In entrambi i casi il consiglio del proverbio è chiaro e preciso: *Donna ‘mbillittata, vòtacci la facci* (sec. XVII) “A donna imbellettata voltagli

le spalle" (Pitrè 1880: 124); significativa la spiegazione fornita dallo stesso Pitrè, che si riporta testualmente "Perché [la donna imbellettata] non può essere né casalinga né buona". Veniva biasimata e giudicata in maniera eccessivamente pesante chi ancheggiava nel camminare: *Fimmina c' [chi caminannu] annanca l'anca, se buttana nun è picca ci manca!* "Donna che ancheggia, se non è proprio puttana, non è lontana dall'esserlo" (Carbonaro 1981: 39).

In conclusione sembra proprio che a quei tempi la misoginia fosse così forte che potevano essere pochissime le fortunate che non incappavano nel disprezzo e nella censura dell'opinione pubblica. Sempre a dar credito ai proverbi, tirando le somme e a voler essere proprio generosi, il numero di queste fortunate poteva ammontare all'uno per cento: *Fimmina bona è comu li muluni, / 'Ntra centu tinti si nni trova una* "Vale: Le donne buone son rare e somigliano a' cocomeri. Tra cento cattive se ne trova una buona" (Pitrè 1880: 270). Non mancavano però i misogini più intransigenti, i quali contestavano questa stima giudicata troppo alta e, rifacendo i conteggi, sostenevano che: *Di l'omini pocu su' li boni, e di li fimmini nudda* (Pitrè 1880: 271) "Tra gli uomini pochi sono di valore, tra le donne nessuna"; si diceva infatti *Nun cc'è linu senza resca, / Nè fimmina senza pecca (Sec. XVII)* (Pitrè 1880: 284) "Non c'è lino senza lisca né donna senza difetti", perché si faceva notare che *Cuji di facci (o - pri nasu), cui di vucca / Nun cc'è nudda (o - una) bedda tutta* (Pitrè 1880: 123) "Chi a causa del viso (o del naso), chi della bocca, non c'è alcuna (o una) bella completamente" e che, in ogni caso, *La cchiù bona, è chnina di lampi e trona* (Pitrè 1880: 815) "La migliore [si sottintende: donna] è piena di lampi e tuoni [è come una tempesta]".

1.3. I difetti e i demeriti delle donne risultavano tanto più gravi, perché per l'opposto, l'uomo risultava dotato di grandi pregi e aveva numerosi meriti. Se la donna era ritenuta il principio di ogni male, l'uomo era invece considerato il principio di ogni bene. Era paragonato all'oro: *L'omu è comu l'oru, sempri luci* (Pitrè 1880: 279) "L'uomo è come l'oro, sempre riluce". La sua lucentezza era congenita, si diceva infatti: *Nasci omu e nasci stidda* (Cùnsolo 1977: 65) "[Quando] nasce [un] uomo, nasce [una] stella". Era riconosciuto superiore alla donna e la superiorità era schiacciante: *Vali cchiù un omu di pagghia, chi 'na donna d'oru* (Pitrè 1880: 290) "Vale più un uomo di paglia che una donna d'oro" e il rapporto viene stimato 1 a 100: *Quantu va un cappeddu / 'Un cci vannu cento fodeddi* (Pitrè 1880: 810) "Quanto vale un cappello, non valgono cento gonne". L'uomo era considerato il perno della casa: *Biati ddi casi / Unni la birritta trasi* (Pitrè 1880: 261) "Beate quelle case in cui entra un berretto". Ma soprattutto era considerato il sostegno unico della famiglia: *Ogni beni, di l'omu veni* (Pitrè 1880: 285) "Ogni bene dall'uomo viene"; *L'omu è comu lu mari / S' 'un porta oi, porta dumani* (Pitrè 1880: 279) "L'uomo è come il mare: se non porta oggi, porta domani".

1.4. Tenuto conto che, data per scontata la sua naturale inferiorità fisica e psichica, la donna non era ritenuta capace di gestirsi autonomamente e che l'uomo aveva tutte le capacità che mancavano ad essa, ne scaturiva come logica conse-

guenza che spettava all'uomo, era anzi un suo preciso obbligo morale e sociale, guidare e controllare la donna. L'uomo assolveva con tanto zelo questo suo compito che nei confronti della donna andò assumendo sempre più il ruolo di guida, di tutore e di padre-padrone. Era infatti l'uomo che, detenendo ogni potere e avendo il predominio su tutto, aveva ripartito i ruoli, riservandosi il pubblico e lasciando il privato alla donna, e le aveva pure assegnato compiti e funzioni; la donna, quindi, non si poteva ritagliare uno spazio suo e scegliere il proprio destino.

Questo stato di cose, il ruolo egemone dell'uomo e quello subalterno della donna sono rappresentati per lo più in forma metaforica in tutta una serie di proverbi, che documentano in maniera singolare ed eloquente la situazione cui si fa riferimento. Si sanciva in maniera netta e categorica che *Unu è lu gaddu 'ntra 'na casa* (Pitrè 1880: 356) "Uno è il gallo nella casa" né poteva essere diversamente, perché si era certi che *Mali va la casa / Quannu la gaddina canta e lu gaddu taci* (Pitrè 1889: 288) "Male va la casa quando gallina canta e gallo tace". Inoltre il proverbio da parte sua diffidava e metteva in guardia l'uomo: *Nun ti fari mettiri a fadedda di (da) tò mughieri* (Pitrè 1880: 815) "Non ti fare mettere la gonna da tua moglie [non ti fare dominare]". Ne conseguiva che se si voleva conservare la supremazia maschile, indispensabile al mantenimento dello statu quo, bisognava impedire in ogni campo la concorrenza che poteva venire dalle donne, le quali, pertanto, dovevano essere tenute in stato di continua soggezione.

1.5. Nel periodo in esame le donne erano, infatti, sottoposte a fortissimi condizionamenti sociali e a numerose limitazioni nel pensare, nel parlare e nell'agire.

Si può affermare innanzitutto che la libertà di pensiero della donna in quel tempo era assai ristretta; perché essa non poteva avere idee proprie e tanto meno tali che contrastassero con quelle degli uomini che la controllavano e da cui dipendeva.

Le limitazioni imposte alla libertà di parola meritano di essere commentate in maniera particolare, citiamo alcuni proverbi e modi di dire che riguardano questo aspetto: *È bona donna, donna chi nun parra* (Pitrè 1880: 270) "È buona donna, donna che non parla"; *Bucca sì, parola no* "Bocca sì, parola no" (Cavarra 1989: 172); *Li paroli su' comu li fimmini, / Li fatti su' comu li màsculi* (Pitrè 1880: 360) "Le parole sono come le donne e i fatti sono come gli uomini"; *Vali cchiù un fattu chi deci paroli* (Pitrè 1880: 362) "Vale più un fatto che dieci parole"; *Li paroli nun fannu pertusa* "Le parole non fanno alcun male, non recano alcun danno", alla lettera: "Le parole non fanno buchi". Naturalmente data l'equivalenza *fimmini* = *paroli* e *masculi* = *fatti* non stupisce la svalutazione delle parole, la quale rientra nei canoni della misoginia che veniva estesa sistematicamente a tutto quello che si riferiva direttamente o indirettamente alla donna o era ad essa riconducibile. Tale svalutazione trova perciò solo in questo contesto la sua piena spiegazione e giustificazione, perché al di fuori di esso non avrebbe alcun fondamento scientifico, dal momento che dal punto di vista linguistico le parole delle donne sono per fonetica, morfosintassi e semantica perfettamente uguali a quelle degli uomini.

Accanto al gruppo di proverbi appena citati, che rispecchiano fedelmente la misoginia dell'epoca, ne esistono altrui due che sembrano in stridente contrasto con essi: *A fimmina pi l'onuri e u màsculu pâ parola* "La donna [si distingue, si apprezza] per l'onore e l'uomo per la parola"; *L'omu pâ parola e a fimmina pî corna* "L'uomo per la parola e la donna per le corna". In questo caso c'è da rimanere giustamente perplessi per l'equivalenza *màsculu/omu = parola* ed è giusto chiedersi come mai l'uomo, proprio lui, viene qualificato in entrambi i proverbi con la prerogativa della parola, proprio quella parola che egli stesso aveva squalificato, la parola che nell'immaginario collettivo era assimilata alla donna e identificata con essa e che per tale connessione era da disprezzare. Si potrebbe pensare che si tratti di una delle solite contraddizioni non infrequenti nei proverbi. A nostro avviso esiste ancora un'altra spiegazione. Nel primo gruppo di proverbi si svalutava la parola, perché il linguaggio delle donne, cui essa si riferiva, era un linguaggio *powerless*; le donne infatti, non avendo alcun prestigio sociale, non ricoprendo cariche importanti e non avendo potere politico, non avevano alcuna autorità linguistica, non facevano testo linguisticamente. Era questo un vero e proprio paradosso, se si tiene conto che le donne venivano accusate di essere linguacciate e, pur parlando molto, valevano poco o nulla linguisticamente. La parola che contava, valeva di più e faceva testo era quella pubblica, che era monopolio dell'uomo, il solo protagonista della scena sociale e di quella politica. Questo tipo di parola non era squalificante, costituiva anzi un vanto ed era prerogativa degli uomini, perché le donne ne venivano escluse. In Sicilia quindi e nel tempo considerato la parola degli uomini valeva più di quella delle donne. Per questo motivo i due gruppi di proverbi non sono tra essi in contraddizione, perché si riferiscono a due diversi tipi di parola. Ciò, d'altra parte, serve a spiegare un'altra apparente contraddizione: il silenzio era considerato il miglior ornamento della donna ma non lo era per l'uomo. Il silenzio che l'uomo voleva dalla donna equivaleva all'astensione dalla parola pubblica, nel campo cioè in cui all'uomo nuoceva moltissimo stare in silenzio. E si spiega infine perché, pur biasimando la donna come linguacciata, l'uomo non avesse cercato d'interdire e contrastare la sua loquacità e il suo eccesso di verbosità. La spiegazione sta appunto nel fatto che tale eccesso di verbosità non si riferiva alla parola pubblica ma alla parola privata, a quella parola, cioè, che non *faceva pertusa*, "non faceva buchi", non recava alcun danno, perché non vi è alcun dubbio che se avesse prodotto buchi o lacerazioni nel tessuto sociale o nel sistema politico, l'uomo avrebbe fatto in modo di metterla subito a tacere.

1.6. Per quel che concerne la libertà di agire autonomamente della donna nella Sicilia del secolo scorso, si può senz'altro sostenere che essa era veramente assai limitata, anche in conseguenza dei compiti e delle funzioni che le erano imposti. A questo proposito si può affermare che l'essenza della vita di una donna di quel periodo era compendiata nel modo di dire *Amuri di matri e sirvimentu di mughieri* (Pitrè 1880: 330) "Amore di madre e servitù di moglie". Scopo principale della sua vita era il matrimonio; i compiti e le funzioni che le

imponessa la società erano quelli di procreare, educare i figli e di essere una buona moglie, rispettosa nei confronti del marito, docile e remissiva.

Che a quei tempi il matrimonio fosse una grande aspirazione per una donna, che attraverso esso cercava di realizzarsi in una qualche misura e di acquisire una certa dignità, è confermato dal proverbio: *Di li fimmini lu papatu / È lu statu maritatu* (Pitrè 1880: 814) "La condizione di vita ideale per una donna è lo stato maritale". Si diceva pure: *Cui cerca maritu, cerca onuri* (Pitrè 1880: 263) "Chi cerca marito cerca onore"; *Cu' non havi maritu / nun havi nuddu amicu* (Cavarra 1898: 174) "Chi non ha marito non ha alcun amico". La donna da parte sua non faceva certo la schizzinosa e si accontentava di quello che le riusciva di avere.

Connessa con il matrimonio era la funzione riproduttiva della donna; era questa l'unica funzione della donna che avesse rilevanza sociale. Circolava a quei tempi il modo di dire: *Donna maritata, donna 'mprinata* (Pitrè 1880: 814) "donna sposata, donna ingravidata", per sottolineare il fatto che non si perdeva tempo nel dare inizio a quella lunga serie di gravidanze nelle quali sarebbe stata impegnata la donna sposata. E la fretta di avere subito il primo bimbo era in parte determinata dal fatto che la mancanza di figli non era accettata da nessuno dei coniugi e veniva vissuta da entrambi con disonore e in maniera drammatica.

In seguito alla procreazione scattava l'altro compito della donna, quello di madre, l'unico in virtù del quale avesse un riconoscimento da parte di un uomo (il figlio).

Ma il compito che sicuramente doveva riuscire molto pesante a una donna di quei tempi era quello indicato dal proverbio, sopra citato, con il sintagma *sirvimentu di mughieri*, compito di gran lunga più pesante di quello che scaturiva dall'*amuri di matri*, soprattutto per la scarsa considerazione in cui la donna era tenuta proprio dallo sposo, che lei avrebbe dovuto servire come *un signuri* "un signore" e amare con tutti i suoi difetti. A parte tutte le generiche prevenzioni degli uomini a proposito del matrimonio, tutte quante misogine, ciò che pensavano i mariti delle loro mogli non era certo lusinghiero né rendeva meritorio e gratificante il *sirvimentu* d'obbligo cui era tenuta la moglie nei confronti del coniuge. Ricordiamo soltanto alcuni proverbi che costituiscono quello che si può considerare il decalogo del buon marito, un codice di comportamento che, anche se non veniva in pratica applicato, costituiva pur sempre un indizio della mentalità maschile del tempo; innanzitutto era preciso dovere dell'uomo scaltro non concedere molto spazio alla moglie: *L'omu spertu, a la sò donna / Nun cci ha dari tanta canna* (Pitrè 1880: 280) "L'uomo furbo alla sua donna non deve dare molta libertà". In secondo luogo era quanto mai opportuno che la tenesse sotto controllo e costantemente tappata in casa: *Fimmina e birritta, tènila stritta* (Pitrè 1880: 270) "Donna e berretto tienili stretti"; perché *La donna e la gaddina si perdi si troppu camina* (Pitrè 1880: 268) "La donna e la gallina si perde se va troppo in giro". Se fallivano tutti i mezzi più blandi per tenere la donna sotto controllo, era allora consigliato come valido ed efficace il ricorso alle maniere forti e sbrigative: *Fava e mughieri / pistali cu li pedi* (Pitrè 1880: 270) "[baccello di] fava e moglie pestale con i piedi"; *Pri li cavaddi la virga e lu spiruni, / pri la mughieri nu bbonu bastuni* (Carbonaro 1981: 140) "Per i cavalli [sono neces-

sari] la verga e lo sperone, per la moglie un solido bastone". Né simili energici provvedimenti devono minimamente impressionare o scandalizzare qualcuno, perché essi non potevano costituire per la donna che li subiva un evento di che doversi dolere, dal momento che *Li vastunati di lu maritu / Sunnu chiappi di ficu* (Pitrè 1880: 815) "Le bastonate del marito sono [dolci come] filze di fichi". Ecco perché alla donna risultava pesante *sirviri* un marito che abbracciava una simile filosofia e che giungeva ad invidiare il ricco, tanto fortunato che gli moriva la moglie e non l'asino: *A lu riccu cci mori la mughghieri, / a lu poviru lu sceccu* "Al ricco muore la moglie, al povero l'asino. E la morte dell'asino è ben più grave di quella della moglie, perché — così un contadino spiega il detto — potrà sempre prenderne un'altra senza pagarla; e anzi può darsi che abbia un poco di dote. L'asino invece bisognerà comprarlo!" (Uccello 1984: 58).

1.7. Poiché l'uomo valeva di più della donna e diversi erano i loro ruoli, i loro compiti e le loro funzioni, per incominciare a segregare l'essere inferiore, poiché fin dall'inizio si cominciasse a distinguere il gallo che comandava dalla gallina destinata ad essere sottomessa, veniva operata fin dalla tenera età una rigida separazione dei sessi, si voleva così separare il buono dal cattivo, il grano dalla gramigna, la farina dalla crusca. La parola d'ordine era: *Li figghi fimmini cu la matri, / Li figghi màsculi cu lu patri* (Pitrè 1880: 342) "Le figlie femmine con la madre e i figli maschi con il padre" e per gli adulti, per i quali vigeva pure la separazione, si diceva invece: *I fimmini cu i fimmini e i màsculi cu i màsculi* "Le donne con le donne e gli uomini con gli uomini". La separazione in età adulta veniva pure giustificata con motivazioni di altro tipo, ad esempio, con il fatto che *L'omini cu li fimmini fannu piccati / e vannu a lu nfernù ncatinati* (Carbonaro 1981, 24) "I maschi con le femmine commettono peccati e vanno all'inferno incatenati"; *L'omu è lu focu, e la dona è la stuppa; lu diavulu veni e ciùscia* (Pitrè 1880: 95) "L'uomo è [come] il fuoco, la donna è la stoppa; il diavolo viene e soffia [per fare appiccare il fuoco]". Si consigliava pertanto: *Né stuppa cu tizzuni né donna cu omini* (Ibidem) "Né stoppa insieme a tizzo, né donna con uomini". Opportunamente e precocemente separati i sessi, bambini e bambine venivano educati e abituati a distinguere ruoli, funzioni, compiti e pertinenze relativi a maschi e femmine, dicendo e ripetendo loro *Chisti su cosi di màsculi e chisti su cosi di fimmini* "Queste sono cose da maschi e queste sono cose da femmine" e indicando e segnalando di volta in volta la differenza tra le une e le altre. Si continuava l'indottrinamento in età un po' più adulta, facendo un vero e proprio lavaggio di cervello a ragazzi e ragazze ai quali si ricordava in continuazione che *L'omu av'a-ffari l'omu e a fimmina av'a-ffari a fimmina* "L'uomo deve fare l'uomo e la donna deve fare la donna". Con questi due ultimi modi di dire, che sanciscono in maniera perentoria la separazione dei sessi, tra uomini e donne si apriva non solo un solco ma un baratro, che avrebbe condizionato negativamente non soltanto il modo di pensare e la visione delle cose, ma anche tutti i comportamenti individuali e sociali e di conseguenza tutto il sistema di vita pubblica e privata di quel periodo.

1.8. Rientrano nel piano generale di soggiogamento della donna per affermare la supremazia maschile e rientrano anche nella misoginia sia la svalutazione della donna come persona fisica sia il misconoscimento di tutte le attività lavorative svolte da essa.

Le donne hanno avuto da sempre un'arma potente nelle loro mani: la bellezza e l'attrazione fisica che possono esercitare sull'uomo. Di fronte a tale arma l'uomo doveva sentirsi in pericolo, perché correva il rischio in questo campo di essere dominato e detronizzato dalla donna, che avrebbe potuto trasformarsi da passività sfruttata in attività ricattatrice. Non mancano proverbi che descrivevano la pericolosità di tale arma e proverbi che mettevano invece l'uomo in guardia da tale pericolo, dandogli suggerimenti e consigli per non farsi coinvolgere: *Tira cchiù un pilu di fimmina chi centu paricchi di voi* (Pitrè 1880: 97) "Tira più un pelo di donna che cento coppie di buoi", *Tri pila di cunnu, / fannu ggirari tuttu lu munnu* (raccolto a Catania) "Tre peli di pube fanno girare tutto il mondo". Un gruppo di proverbi mira principalmente a svalutare e screditare la bellezza muliebre, avanzando pesanti riserve su di essa: *Biddizza e castità nun si cunfà* (Pitrè 1880: 121) "Bellezza e castità non si confanno"; *Biddizza e crianza raru si ponnu aviri* (Ibidem) "Bellezza e [buona] creanza raramente si possono avere [insieme]"; *Biddizza e fuddia / spissu vannu in cumpagnia* (Ibidem) "Bellezza e follia vanno spesso in compagnia".

Non meno ingiusto ma di gran lunga più grave era il misconoscimento delle attività lavorative della donna, misconoscimento che non si può considerare semplicemente un'ulteriore forma di misoginia che, come tutte le altre, procurava in prevalenza danni morali e psicologici, ma si tratta di un importante fatto di natura economica con più gravi conseguenze sociali e personali. La donna lavorava non meno dell'uomo. Lavorava in casa dove faceva quelli che sono definiti i non mestieri femminili tipici: fare il bucato, cucire, filare, tessere, preparare in casa e con le proprie mani tutto quanto era necessario per grossi nuclei familiari, composti mediamente di circa otto componenti. Né questa, di per sé considerevole, poteva dirsi la sola attività né la principale che essa svolgeva, perché aiutava il marito nella sua attività lavorativa. La sera, quando il marito e i figli erano a riposare, faceva i lavori ai quali non si era potuta dedicare nell'arco della giornata; c'era infatti in quei tempi l'abitudine tra le donne che abitavano vicine di riunirsi a turno nella casa dell'una o dell'altra e lavorare insieme fino a tarda notte, facendosi compagnia e risparmiando sull'illuminazione e sul riscaldamento. Ma niente di quello che la donna produceva con il suo duro lavoro quotidiano le apparteneva e le veniva riconosciuto in ambito domestico. Per quanto riguarda i rapporti di lavoro extradomestico la donna veniva equiparata ai ragazzi e veniva retribuita con un salario che era quasi la metà di quello percepito dagli uomini. Ha certo ragione chi sostiene che la tradizione non ha dato alcun risalto all'importante contributo fornito dalla donna alla famiglia e alla società, ciò ha fatto sì che nella memoria collettiva non rimanesse alcuna traccia della presenza fortemente costruttiva della donna di quei tempi.

1.9. Dovrebbero a questo punto delinearsi abbastanza chiaramente sia le forme

e la consistenza sia la motivazione profonda della misoginia, che nel periodo esaminato non si può considerare un fatto di semplice avversione o antipatia di alcuni uomini per alcune donne né si può considerare un fatto occasionale e fortuito. Dovrebbe apparire chiaro, cioè, che la misoginia era anche una forma di *instrumentum regni*, serviva agli uomini per giustificare la loro supremazia e il loro potere. Gli uomini disprezzavano e denigravano la donna, per dimostrarne la inferiorità e la incapacità, e si servivano di tale inferiorità come pretesto per escluderla da ogni forma di potere e per tenerla in uno stato di stretta dipendenza e di assoluta soggezione.

2. GLI EFFETTI LINGUISTICI DELLA MISOGINIA

2.1. Si può essere tutti pienamente d'accordo nel riconoscere che la misoginia ebbe molteplici riflessi e ripercussioni sul piano linguistico. Nei dialetti parlati nella Sicilia di quei tempi si rispecchiano infatti la società androcentrica, la fissità dei ruoli, delle funzioni, delle gerarchie, i complessi rapporti uomo-donna e la relazione essere superiore-essere inferiore che li contraddistinse.

2.2. Per la fonetica ricordiamo il caso studiato da Tropea (1963), che riguarda una differenza di pronuncia tra maschi e femmine a partire dai sette anni di età, da quando, cioè, i bambini cominciavano a seguire il padre in campagna e le bimbe restavano in casa con la madre. Tale differenza di pronuncia, che è tuttora vitale, consiste in due diverse maniere di pronunciare gli esiti del latino -LL- in sillaba postonica finale: le femmine pronunziano [tr], es.: *cuòtru* "collo", *cutiètru* "coltello", *itru* "egli", *iàtru* "gallo", ecc.; i maschi nella stessa posizione pronunziano dd: *cuòddu*, *cutieddu*, *iddu*, *iàddu*, ecc. Si può evincere dal caso in esame quanto fosse forte l'archetipo paterno anche nell'educazione linguistica e, viceversa, quanto fosse debole quello materno. Il caso è emblematico anche perché fornisce la possibilità di conoscere l'età e la modalità in cui avveniva la rigida e precoce separazione dei sessi.

2.3. In forza dell'attribuzione dei ruoli e della ripartizione dei compiti le donne dovevano dedicarsi principalmente alla casa; il sintagma *fimmina di casa* "donna di casa" si richiama a tale compito, ad esse esclusivamente riservato, e, se riferito a bambine, esprimeva approvazione per le piccole, che dimostravano di avere buona propensione per adempiere gli obblighi che erano chiamate ad assolvere da adulte. L'espressione non si può considerare un vero e proprio complimento, perché al lavoro della donna di casa non veniva riconosciuto alcun merito da parte degli uomini, i quali non l'apprezzavano affatto. Già per il fatto stesso che erano considerati una prerogativa delle donne, i lavori domestici non potevano essere giudicati adatti agli uomini e del disprezzo che questi avevano per tale genere di lavoro è testimonianza nella locuzione *fimminu di casa* alla lettera "femmino di casa", parafrasi del sintagma precedente. La prevenzione e la disapprovazione che si aveva allora per un uomo che svolgeva lavori donneschi erano assai forti.

Se il compito esclusivo delle donne era quello di accudire alla casa, la loro funzione principale era, come si è detto sopra, quello di procreare i figli preferibilmente maschi. Che la donna fosse vista sempre in questa ottica lo dimostrano le forme *zitidduzza* e *zitedda*⁴, derivate da *zita*, che alla lettera si possono tradurre “fidanzatuccia” e “fidanzatella” e che erano usate come sinonimo di “ragazzina”. In ogni ragazza si era portati a vedere la futura fidanzata/sposa e la potenziale genitrice.

I termini più diffusi nei dialetti siciliani per indicare la “madrina di battesimo” sono *patrina*, *patrozza*, *parrina*, *parina*, forme ricavate dai rispettivi maschili *patrinu*, *patrozzu*, *parrinu*, *parinu*, che indicano tutti il “padrino del battesimo”. A giudicare da queste forme sembrerebbe che nei tempi passati fossero solo o prevalentemente gli uomini chiamati a battezzare i bambini.

Il diverso valore che era attribuito all'uomo e alla donna nella famiglia e nella società è alla base del mutamento linguistico che ha portato ad aggiungere a *figghiu* “figlio” e a *figghia* “figlia” rispettivamente *màsculu* “maschio” e *fimmina* “femmina” come indicatori del sesso, creando le forme *figghiu màsculu* “figlio maschio” e *figghia fimmina* “figlia femmina”, che essendo doppiamente marcate, garantivano una migliore distinzione tra maschio e femmina. Tale distinzione, che non era necessaria, riflette sul piano grammaticale la contrapposizione maschio/femmina, così accentuata nel sistema sociale.

2.4. Se, come si è già detto, con la locuzione *fimminu di casa* si dileggiava un uomo che non si teneva debitamente lontano dalle faccende domestiche, ignominiose per gli uomini appunto perché donnesche, con l'epiteto *fimminedda* “femminuccia” (usato in senso spregiativo) si bollava e screditava un uomo in maniera ancora più pesante. Si dava naturalmente per scontato che la donna debba avere per forza di cose un carattere debole e pauroso, tutto l'opposto di quello dell'uomo.

Ma le donne non erano tutte deboli di carattere e inferiori, ce n'erano alcune, anche se poche, che erano indiscutibilmente eccezionali ed “eccezionali” nel codice dei maschi, che erano quelli che giudicavano, significava “che hanno saputo fare presto e bene tutti i compiti imposti e che si sono comportate secondo i canoni stabiliti”. Alle poche donne degne di apprezzamento era riservato di solito un complimento, che per il suo specifico contenuto costituiva un'ulteriore attestazione di misoginia inconscia o subconscia. Della donna che meritava l'apprezzamento in grado comparativo si diceva, infatti: *è na fimmina chi cci màncanu sulu ddi cosi* “è una donna alla quale mancano soltanto quelle cose [gli organi genitali maschili]”, della donna che meritava l'apprezzamento in grado superlativo si diceva invece: *è na fimmina cu i cugghiuna, cu i cazzi, cu i contracazzi, cu sette para di cugghiuna* “è una donna con i testicoli, con i peni, con i peni e i contrapeni, con sette paia di testicoli”. Era quest'ultimo il più grande complimento che l'uomo potesse e sapesse fare ad una donna⁵, che acquistava valore

⁴ Cfr. *La firruzza 'nsigna la zitidduzza* (Pitrè 1880: 193); *Firredda 'nsigna (o fa) zitedda* (Ibidem).

⁵ Di una donna da giudicare positivamente si diceva pure che era *na fimmina màscula*, un modo di dire che non è certo meno misogino di quelli citati nel testo.

non per le sue capacità intellettive né per le sue doti fisiche o per i propri attributi ma per gli attributi maschili.

Dalla locuzione con la quale si intendeva tributare il massimo apprezzamento ad una donna passiamo ora alla qualifica peggiore fra tutti gli epiteti espressi sul modo di essere e di agire delle donne, l'epiteto, che era considerato il più infamante sia da parte degli uomini che lo usavano sia da parte delle donne che lo subivano, è *bbuttana* "prostituta", che, se è consentita un'osservazione di fonostilistica, suona ancora più intenso e rafforza il suo intrinseco significato emotivo per via della *b* iniziale che nei dialetti di Sicilia si pronunzia sempre doppia. Il termine è assai importante ai fini della nostra discussione sia perché è condensata in esso la più alta concentrazione di misoginia che sia contenuta in una sola parola sia perché rappresenta un'ulteriore riprova della disparità maschio/femmina anche sul piano dell'etica sessuale di quei tempi. Nei dialetti siciliani l'aggettivo *bbuttana* presenta un campo semantico amplissimo, che comprende i significati di varie parole italiane da "civettuola" a "scostumata" fino a "prostituta". Come si è ricordato nella prima parte, la donna era bollata per *bbuttana* se ancheggiava, se rideva, se stava alla finestra, ecc. In qualche contesto il termine in questione era diventato sinonimo di "donna"; con tale termine, infatti, era ed è indicata tuttora la donna, una delle tre figure delle carte da gioco. Inoltre il termine era pure usato con il significato di "prostituta", per indicare la quale esistevano anche altri termini più specifici: *bbagascia*, *tappinara*, *fimmina tinta*, *mala fimmina*. Quindi la donna era *bbuttana* anche quando non faceva la prostituta, l'uso linguistico generalizzato che si faceva del termine era in sintonia con le prevenzioni fortemente moralistiche diffuse a quei tempi che trasformavano in grandi tutte le colpe piccole commesse dalle donne, adeguando alle infrazioni più gravi quelle meno gravi. Era *bbuttana* la donna, anche se non prostituta, principalmente perché trasgrediva le convenzioni, le regole e le prescrizioni imposte dai maschi sotto la spinta di pregiudizi vari o per vero e proprio tornaconto. Si ha anzi l'impressione, basata su congetture personali, che tale atteggiamento trasgressivo fosse ritenuto e condannato come più grave della stessa prostituzione. Cosa del resto perfettamente spiegabile se si pensa che da una parte la prostituzione era in un certo qual modo funzionale e giovava agli uomini che se ne servivano; viceversa l'atteggiamento trasgressivo rappresentava un attentato all'ordine costituito, minacciava il *modus vivendi* e costituiva un serio pericolo sociale; in quanto tale andava pertanto avversato e combattuto in maniera più drastica.

I parametri di valutazione e le norme etiche, con cui si giudicava il comportamento delle donne, erano il riflesso della mentalità di una società patriarcale, frutto essi stessi del tempo e non applicazioni di regole istituite sulla base di principi assoluti, che si ponevano al di sopra delle parti e fuori del tempo. In generale nei confronti degli uomini si era più tolleranti; per tutti i tipi di infrazioni commesse si concedeva loro un margine di errore maggiore di quello consentito alle donne. Tale disparità si può cogliere meglio nella sfera dei costumi sessuali, dove vigeva una doppia etica, un'etica a doppio binario, che era sessuofobica nei confronti delle donne e permissiva nei confronti degli uomini. L'attività

sessuale della donna era prevista solo al fine della procreazione, quella dell'uomo era libera da condizionamenti e vincoli sia di natura morale che giuridica. Proclamatosi e riconosciuto *cacciaturi* "cacciatore", termine usato in senso figurato per indicare colui "che va in cerca di avventure amorose", l'uomo si sentiva giustificato sia per i rapporti prematrimoniali sia per le infedeltà commesse da sposato. Numerosissimi i presupposti, i postulati e i corollari, che circolavano sotto forma di proverbi e modi di dire e tutti con lo scopo di avallare e giustificare la liceità del comportamento maschile: *L'omu è cacciaturi, la fimmina è gaddina e s'aggiucca (Castelvetrano)* (Pitrè 1880: 815) "L'uomo è cacciatore [e può andare in giro per amoreggiamenti], la donna è gallina e si appollaia"; *All'omu ogni piccatu murtali è viniali; a li donni, ogni viniali è murtali* (Pitrè 1880: 259) "All'uomo ogni peccato mortale è [valutato come] veniale, alla donna ogni peccato veniale è [valutato come] mortale"; *Cu futti futti Diu pirduna a tutti* (Carbonaro 1981: 159) "Chiunque abbia rapporti sessuali, Dio perdona tutti". Naturalmente quest'ultimo modo di dire valeva solo per gli uomini, visto che a quei tempi non c'era nessuno disposto a perdonare una donna che avesse commesso adulterio o avesse avuto rapporti illeciti. All'uomo che ne avesse l'età era concesso *irisinni ô furriu* "fare il giro delle case di tolleranza" prima di sposarsi e di avere anche dopo rapporti extraconiugali. Invece la buona moglie siciliana di quei tempi, alla quale si ingiungeva *ama l'omu tò cu vizziu sò* "ama l'uomo tuo con il vizio suo", non si poteva lagnare per le scappatelle del marito, perché doveva ritenersi compensata in quanto unica titolare del privilegio di esserne la compagna stabile: *Vasa vasa, vuccuzza di meli: / Li b... su' b..., li mughghieri su' mughghieri* (Pitrè 1880: 278) "Bacia, bacia boccuccia di miele: le puttane sono puttane e le mogli sono mogli". Le quali mogli, come scrive lo stesso Pitrè commentando il proverbio, "quando sanno che il marito loro se la intende con qualche donna da partito, la quale per via di moine e di abbracci se lo tiene strettamente legato, sogliono con coscienza e sicurezza ripetere [il proverbio] a codeste ganze"; *Li mariti su di li mughghieri e li bbagasci su pri li feri; tu sì bbagàscia e iù mughghieri* (raccolto a Catania) "I mariti appartengono alle mogli e le prostitute sono per le fiere, tu sei prostituta e io sono moglie".

Diverso, quindi, il peso e diversa la misura che in questo stesso campo si applicava alla donna, che non poteva né doveva avere rapporti prematrimoniali e che, se commetteva adulterio, era condannata come rea di un crimine, che, oltre a violare le norme del diritto positivo, in quanto lesivo dell'orgoglio e del prestigio, dell'autorità e della maestà del maschio, costituiva anche la massima offesa che gli potesse essere fatta e costituiva al tempo stesso la colpa più grave in assoluto che una donna potesse commettere in una società di tipo patriarcale e androcentrica, motivo per il quale era giustificata giuridicamente persino l'uccisione dell'adultera (il famigerato "delitto d'onore").

Si inquadrano perfettamente nell'etica sessuale di cui si è già detto e trovano in essa piena spiegazione delle anomalie linguistiche riscontrabili in alcuni aggettivi, che rientrano nel campo dei costumi sessuali: *cornutu* "cornuto", usato in senso figurato con il significato di "uomo tradito dalla moglie" è termine difettivo, perché manca del femminile. La lingua d'uso non prevedeva il vocabolo

**curnuta* al femminile, con il significato di “donna tradita dal marito”, perché non era consentito alla donna di dolersi e protestare per l’infedeltà del coniuge, che non aveva alcuna rilevanza morale, giuridica e linguistica, dal momento che il fatto non costituiva reato. Per lo stesso motivo *bbuttana* esiste solo al femminile, perché non si poteva qualificare come **buttanu* un uomo che avesse avuto rapporti prematrimoniali o continuasse ad averne anche dopo; perché, essendogli concesso, tutto ciò non rappresentava una colpa e, pertanto, non poteva essere condannato socialmente e linguisticamente. Esiste poi *fimminaru* “dongiovanni”, ma manca l’equivalente femminile che avrebbe dovuto essere **masculara*, perché solo all’uomo-*cacciaturi* era permesso andare a caccia di donne, mentre la donna-*gaddina* doveva vivere, agire e dedicare tutta se stessa in funzione dell’unico uomo che la sorte le aveva riservato.

Nei casi che seguono si può vedere quanto fosse rigida ma al tempo stesso quanto fosse ipocrita la morale collettiva del tempo: *Nun ti preoccupari se è bbuttanedda, / basta ca ti porta a rubicedda* (Scicli) (Carbonaro 1981: 68) “Non ti preoccupare se è puttanella, l’importante è che ti porti la doterella”; la gravità della condanna morale e l’intensità del disprezzo contenute nell’epiteto *bbuttana* viene attenuata e smorzata in *bbuttanedda* per effetto di considerazioni di ordine economico, che si pongono al di sopra della morale comune. Le donne delle classi sociali più povere, che non potevano portare a *rubicedda* o in rapporto ne potevano portare di meno, ovviamente non potevano godere di questo genere di attenuanti.

Si diceva *Megghiu bagascia ca figghia di bagascia* (Pitrè 1880: 346) “Meglio prostituta ca figlia di prostituta”; la ragion d’essere del proverbio non si può spiegare se non ammettendo che per eccesso di moralismo si facevano ricadere sui figli le conseguenze della condotta dei genitori, secondo la logica che *L’arvulu pecca e la rama ricivi* (Pitrè 1880: 341) “L’albero pecca e il ramo subisce [i figli pagano le conseguenze delle colpe commesse dai loro genitori]”.

Significativo inoltre ai fini di ciò che si vuole dimostrare il fatto che gli atti di violenza sessuale venissero giuridicamente contemplati tra i reati contro la morale e non tra quelli contro la persona.

Anche nei soprannomi agiva la rigida separazione dei sessi e la preminenza dell’uomo di cui si è già parlato: in generale i soprannomi del padre passavano a indicare i figli e quelli delle madri passavano a designare le figlie; accanto a questo vigeva anche l’uso di indicare con il soprannome del padre sia i figli che le figlie. Talvolta erano le stesse madri a pretendere quest’ultimo uso per una forma di rispetto verso il marito.

2.5. A proposito dei pronomi ricordiamo che rivolgendosi ad altre persone la moglie si riferiva al marito assente, indicandolo con il pronome *iddu* “egli”. Va subito detto che non si tratta di un uso linguistico assimilabile alle forme di tabù dei nomi di parenti, di cui si legge in Frazer (1973: 387-391), ma era attestazione di massima deferenza verso il marito che la donna poteva indicare con un semplice pronome sicuro di essere capita, perché *iddu* per antonomasia non poteva essere altri che il suo uomo, il suo padrone, la ragione più grande della

sua esistenza. Con altro atteggiamento e con altro termine, che racchiudeva ben altre sfumature di significato, il marito, parlando con terzi, si riferiva alla moglie chiamandola *a me fimmina* "la mia femmina".

2.6. Molti sono i verbi che riflettono la mentalità, gli usi e le consuetudini dell'epoca. Nel campo semantico relativo al matrimonio ricordiamo: *mannàricci* "mandare a una donna un intermediario per chiederla in sposa", *dari* "dare" e *pigghiàri* "prendere", *cunchiùriri* "concludere" e *scunchiùriri* "sconcludere", *ammitàrisi* "offrirsi per matrimonio", *maritàrisi* "prendere marito", *nèsciri la figghia* "accasare una figlia". Molti dei verbi citati sono forme brachilogiche di locuzioni più lunghe (*mannari pi matrimòniu*, *mannari ammasciata a una*, *dari pi zzita*, *pigghiàri pi mugghièri*, *cunchiùriri o scunchiùriri u zitàggiu*), ma in ottemperanza alla ferra legge dell'economia linguistica venivano usati sempre nella forma abbreviata. I verbi *dari* e *pigghiàri*, che sono tra loro in stretta correlazione, in tutti i dialetti siciliani avevano come significato principale rispettivamente quello di "trasferire qualcosa da sé agli altri" e di "prendere qualcosa con sé per servirsene". Considerando il significato proprio dei due verbi, si può dire che attraverso essi si rifletteva sul piano semantico esattamente ciò che avveniva nella prassi matrimoniale di allora, in cui la donna veniva "data" dal padre e "presa" dallo sposo, passando dall'uno all'altro come un oggetto di transazione.

I due verbi *ammitàrisi* e *mannàricci*, che sono tra loro in correlazione logica e semantica, lasciano trasparire il diverso interesse che avevano l'uomo e la donna per il matrimonio: la donna, che vedeva nel matrimonio l'unico mezzo per realizzarsi, *s'ammitàva* "si offriva, cercando di farsi sposare da un uomo". Da parte sua l'uomo, che era meno interessato, non *s'ammitava* ma *cci mannava*.

Con il diverso interesse dell'uomo e della donna per il matrimonio si spiega pure come nei dialetti siciliani esista *maritari* che propriamente significa "prendere marito" e manchi un verbo specifico per "prendere moglie".

I verbi *cunchiùriri*, che significa propriamente "concludere" "portare a compimento", che fa pensare al matrimonio come ad un affare da concludere, e il suo antonimo *scunchiùriri*, sempre usati entrambi senza aggiunta di complemento oggetto, presuppongono come soggetto *agens* più frequente l'uomo, che era il più delle volte quello cui spettava l'ultima parola in merito al continuare o all'interrompere le trattative matrimoniali.

Significativo, perché si richiama ai pregiudizi e alle prevenzioni di allora, il verbo *bbuttaniari* denominale da *bbuttana*, che in qualche dialetto assume il significato di "sgonnellare" e di "ancheggiare in maniera troppo sguaiata e provocante".

Per quel che concerne il gruppo di verbi che si riferiscono al "dare alla luce" (*aviri*, *accattari*, *fari*, *figghiàri*, *parturiri*, *sgravari*) ricordiamo che con riferimento alla puerpera si usava *parturiri* "partorire" se aveva dato alla luce un maschio, si usava *figghiari* "figliare", se era nata una femmina. Adoperando spregiativamente *figghiari*, che di norma era usato quasi esclusivamente per gli animali, nel secondo caso si voleva esprimere tutto il disappunto e la delusione per la nascita della femmina.

Meritano infine un cenno *aviri*, *accattari*, *fari m-picciriddu* alla lettera: “avere”, “comprare”, “fare un bambino”, la cui azione è sempre riferita a soggetti femminili. Escludendo l’uomo come soggetto partecipante, essi lasciano solo alla donna la colpa o la responsabilità di un atto compiuto in due e in... stretta collaborazione. Alla donna si addossava ad esempio la responsabilità della nascita di una femmina, colpevolizzandola per non essere stata capace di *fàricci u màsculu* “partorirgli [al marito] un maschio”.

2.7. A proposito degli avverbi ricordiamo una locuzione avverbiale il cui contenuto è nettamente misogino: *à fimminina* “alla maniera delle donne”, con riferimento al modo di pensare e di agire delle donne giudicato sempre con discredito. Si confronti a tal proposito il modo di dire *fàrisi i cunti à fimminina* “fare i conti alla maniera delle donne”, a mente e non per iscritto e quindi con un certo margine di errore e di approssimazione.

2.8. Considerando dal punto di vista della semantica le principali ripercussioni linguistiche della misoginia, vanno ricordate tutte le parole che per l’occorrenza hanno acquistato una nuova accezione, come, ad esempio, le parole che hanno aggiunto a quelli preesistenti anche il significato specifico relativo alla figlia femmina e alla donna che non era riuscita a sposarsi ed era rimasta a casa come *na cambiàli* “una cambiale” o *na tratta* “una tratta”, *na cappata* “un cataplasma”, *na cutra* “una coltre”, *na toppa* “una zolla di terra compatta sollevata dall’aratro o dalla vanga”. La nuova accezione era tanto rilevante e semanticamente produttiva che in alcuni contesti i termini venivano usati direttamente come sinonimi di “figlia femmina” e di “donna che non si era potuta sposare”: *mi nisciu, hàiu, mi livàiu na cambiàli, na tratta* “mi è nata, ho, ho accasato una figlia femmina”; *aviri tri cambiàli di scanciàri* “avere tre figlie femmine da accasare”; *mi pavai i cambiàli* “ho accasato le figlie”; *aviri na cutra, na troffa* “avere una figlia da accasare”; *la toppa è ciùmmu* “la figlia femmina è [pesante come il] piombo”, ecc.; ricordiamo inoltre *adduòffu* “cappone”, che prende l’accezione di “uomo senza barba”; *bbabbu* “stupido, scemo”, usato anche per indicare l’organo sessuale femminile; *capiddi longhi* “capelli lunghi”, usato nell’accezione negativa di “donnicciuola”; *aviri capiddi longhi* ad Alcamo significava “fare ragionamenti da donnicciuola” e a Campobello di Mazara significava “essere pettegolo”. Rientrano pure in questo gruppo di parole *màsculu* e *fimmina* nella frase *u màsculu av’a-ffari u màsculu e a fimmina av’a-ffari a fimmina*, che risulterebbe tautologica e non se ne capirebbe il significato, se non si tenesse conto della diversità di ruoli, compiti e funzioni attribuiti all’uomo e di tutti gli usi e i costumi e i pregiudizi che condizionavano il rapporto uomo-donna; la frase pertanto va tradotta “L’uomo svolga il suo ruolo di uomo e la femmina svolga il suo”; su quali fossero i diversi ruoli, i compiti, le funzioni si è già riferito nella prima parte.

Si inquadra in tutto ciò che si è appena detto anche il significato di *gaddiari* usato nel senso di “spadroneggiare, fare il caporione”; per capire il significato del verbo bisogna ricordare che il gallo è la raffigurazione simbolica dell’uomo con

tutti i suoi privilegi e le sue prerogative, tra le quali appunto quella di farla da padrone e dettare legge.

Non si capirebbe la locuzione *mèttiri a figghia all'onuri dū munnu* alla lettera: "mettere la figlia all'onore del mondo", usata con il significato di "accasare la figlia", se non si tenesse conto dell'importanza sociale ed economica che in quei tempi si attribuiva al matrimonio.

In qualche dialetto isolano *fari fimmina* ha assunto il significato di "non riuscire in una impresa; fare fiasco", il meccanismo di trasferimento di significato è dovuto ancora una volta alla misoginia, che nel caso specifico riguarda la nascita non gradita della femmina.

SALVATORE RIOLO

BIBLIOGRAFIA

- Carbonaro G. (1981): *La donna nei proverbi, guida pratica ad uso del maschio*, Ragusa, Thomson Editore.
- Cavarra G. (1989): *Pezzi di vangelo. Proverbi popolari messinesi*, Messina, Intilla Editore.
- Cùnsolo F. (1977): *Proverbi siciliani commentati*, Palermo, Il Vespro.
- Franchina S. (1982): *Tortorici. Tradizioni popolari*, voll. 2, Milazzo, Edizioni Spes.
- Frazer J.C. (1973): *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, traduzione di Lauro De Bosis, voll. 2, Torino, Boringhieri.
- Pitrè G. (1870): *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, a c. di A. Rigoli, vol. II, prefazione di D. Carpitella, ristampa anastatica dell'edizione di Palermo, 1870-1913, Palermo, Edizioni Il Vespro, 1978.
- Pitrè G. (1880): *I proverbi siciliani*, ristampa anastatica dell'edizione stampata a Palermo nel 1880 per i tipi della Luigi Pedone Lauriel, Palermo, Reprint s.a.s., 1992.
- Starr T. (1993): *La naturale inferiorità delle donne. 5000 anni di cattiverie maschili*, Milano, Sperling & Kupfer, traduzione di Paola Merla di *The "Natural Inferiority" of Women*, edizione del 1991.
- Tropea G. (1963): *Pronunzia maschile e pronunzia femminile in alcune parlate del messinese occidentale*, in "L'Italia dialettale", Vol. XXVI (Nuova Serie, III), 1963, pp. 1-29.
- Uccello A. (1984): *La "Roba della sposa" tra l'800 e il 900 in Sicilia*, Gibellina, Nando Russo editore.
- VS: *Vocabolario siciliano*, fondato da G. Piccitto e diretto da G. Tropea, voll. 4, Catania-Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1977, 1985, 1990, 1997.

IL TITOLO PER UN ROMANZO DI NEERA:
TREDICI LETTERE INEDITE
AD EMANUELE NAVARRO DELLA MIRAGLIA (1884-1885)
Giornalismo e letteratura negli anni di Sommaruga*

1. Le tredici lettere inviate da Anna Radius Zuccari, più nota con lo pseudonimo di Neera, ad Emanuele Navarro della Miraglia, dal 13 ottobre del 1884 al 25 aprile del 1885, sono coeve all'uscita del romanzo della scrittrice *Il marito dell'amica*, stampato dall'editore milanese Giuseppe Galli nel 1885, e ad una sua precedente pubblicazione in rivista fanno riferimento¹.

Le lettere di Neera sono state reperite nel corso di un'indagine volta a ricomporre la biografia letteraria di Emanuele Navarro². Quest'ultimo, a giusto titolo

* Intento di questo lavoro è quello di rendere disponibile materiale epistolare inedito di Neera, senza pretesa di contribuire all'approfondimento del profilo letterario della scrittrice, operazione che richiederebbe ben altri spazi. La maggior attenzione rivolta alla figura di Navarro trova ragione nel percorso seguito, a partire dalla ricostruzione della biografia letteraria dello scrittore, che ha offerto l'occasione di reperire il materiale inedito qui presentato. Questo contributo costituisce il primo passo di un progetto volto all'integrale pubblicazione di tutto il materiale epistolare inedito disponibile su Navarro. I carteggi, così come le lettere qui pubblicate, provengono da un archivio privato: si ringrazia Roberto Ferrara, pronipote di Emanuele Navarro, per aver messo a disposizione tale documentazione.

¹ All'edizione dell'85, seguono due ristampe, a cura della Libreria Editrice Galli di C. Chiesa e F. Guindani di Milano, nel '91 e nel '98.

² Ampi stralci delle lettere qui presentate si trovano citati, quali indispensabili fonti documentarie, per la ricostruzione del percorso biografico e letterario dello scrittore, in C. Romano, *Emanuele Navarro della Miraglia. Un percorso esemplare di Secondo Ottocento*, in «Annali della Fondazione Verga», 10, 1993, pp. 61-164, ristampato, con appendici di testi inediti, nella serie «Studi» della Fondazione Verga nel 1998. Del materiale epistolare inedito della scrittrice, sono stati pubblicati numerosi carteggi: per quelli pubblicati sino al 1985 si veda la voce dedicata a Neera da A. Arslan nel *Dizionario Critico della Letteratura Italiana*, Torino, Utet, 1986 e, per gli anni successivi, la nota bibliografica che correda Neera, *Crevalcore*, a cura di A. Arslan, Milano, Lombardi, 1991. Tra i più significativi il carteggio con Vittorio Pica, in F. Finotti, *Sistema letterario e diffusione del decadentismo nell'Italia di fine '800: il carteggio Vittorio Pica-Neera*, Firenze, L.S. Olschki, 1988, quello con Marino Moretti, in P. Zambon-C. Pegoraro (a cura di), *Il sogno borghese: Neera, Marino Moretti, corrispondenza 1910-1914*, con premessa di A. Arslan, Milano, Guerini, 1996, con Benedetto Croce, in A. Arslan-A. Folli, *Il concetto che ne informa: Benedetto Croce e Neera: corrispondenza, 1903-1917*, Napoli, Edizioni scientifiche, 1988, con Angiolo Orvieto, in

collocatosi, a partire dagli anni Sessanta³, nel panorama della narrativa di impianto verista, ha goduto, come gran parte degli scrittori ottocenteschi minori, di una notorietà legata per lo più alla citazione del solo nome in rassegne o alla segnalazione di opere, salvo occasionali ristampe⁴.

La ricca rete di contatti che il materiale epistolare di Navarro ha consentito di ricostruire, e la loro natura, ha aperto una prospettiva nuova sull'effettiva rilevanza della sua figura nell'ambito della pubblicistica letteraria di tardo Ottocento. Tale rilievo spiega la decisione di Neera di rivolgersi allo scrittore per accedere con maggiore facilità alla pubblicazione del suo nuovo romanzo nelle appendici dei periodici letterari a più larga diffusione.

La trama di relazioni che il materiale epistolare di Navarro riflette, infatti, è una delle espressioni caratterizzanti di una varia e multiforme attività intellettuale e costituisce, più in generale, documentazione di prima mano di momenti significativi del giornalismo letterario italiano degli anni '70 e '80⁵. Le lettere di Neera, in particolare, meritano attenzione in quanto testimonianza diretta di

A. Arslan-P. Zambon, *Il sogno aristocratico: Angiolo Orvieto e Neera: corrispondenza 1889-1917*, Milano, Guerini, 1990, con Paolo Mantegazza, in A. Arslan-M. Ganazzoli (a cura di), *Neera e Paolo Mantegazza: storia di una collaborazione (con 32 lettere inedite)*, «La Rassegna della Letteratura Italiana», LXXXVII, serie VIII, n. 1-2, gennaio/agosto 1983, p. 102 sgg., con Federico De Roberto, in A. Arslan-R. Verdirame, *Neera a De Roberto*, «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», LXXVIII, 1982, 1-3, con Filippo Tommaso Marinetti, in A. Arslan, *Marinetti e Neera: un curioso scambio di lettere*, «Forum Italicum», XVI, 1982, n. 1-2, con Verga, in A. Arslan-R. Verdirame, *Giovanni Verga e Neera: un carteggio (con due lettere di Eleonora Duse)*, «Quaderni di Filologia e Letteratura Siciliana», 5, 1978, p. 39 sgg. e con la rivista «Il Marzocco», in P. Zambon, «Il Marzocco»: il carteggio e la collaborazione di Neera, in AA.VV., *Il Marzocco. Carteggi e cronache tra Ottocento e Avanguardie (1887-1913)*, a cura di C. De Vivo, Firenze, Olschki, 1985.

³ La prima segnalazione di rilievo si deve a Sciascia, autore dell'introduzione alla ristampa del racconto lungo del 1879, pubblicato dall'editore romano Voghera, *La Nana*, a cura dell'editore bolognese Cappelli nel 1963, nella collana «Parallelo 40: Collana narrativa e saggistica, 2» a cura di G. Nocera, M. Pomilio e M. Prisco; tale ristampa è stata recensita da G. De Blasi, *Emanuele Navarro della Miraglia, "La Nana", Introduzione di L. Sciascia, Bologna Cappelli edit., 1963*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», LXXXI, 1964, n. 434, pp. 311-13. A partire dalla segnalazione di Sciascia, numerosi si susseguono gli interventi critici, tra questi: S. Battaglia, *Un testo ritrovato*, in *Occasioni Critiche (Saggi di letteratura Italiana)*, Napoli, Liguori, 1964, pp. 137-40, già in «Il Mattino», LXXXII, n. 147, 30 maggio 1963, p. 3, e A. Palermo, *Un verista dell'Ottocento. «La Nana» di Navarro*, «Il Mondo» Settimanale di politica e letteratura, XV, n. 26, 25 giugno 1963, pp. 13-14, poi in Id., *Lo spessore dell'opaco e altro Otto-Novecento*, Palermo, Flaccovio, 1979, pp. 69-76.

⁴ Fra gli autori del verismo 'minore' Navarro è uno dei pochi del quale sono state ristampate le opere principali: a *La Nana* del 1963, segue la ristampa delle *Storielle Siciliane*, Introd. di N. Tedesco, Palermo, Sellerio, 1974 e quella delle *Macchiette Parigine*, Introd. e note di C. Cordié, Palermo, Edizioni della Regione Siciliana, 1974.

⁵ Il materiale epistolare inedito dello scrittore si presta ad una duplice ripartizione: le lettere di prevalente interesse storico-politico e quelle utili allo studioso di letteratura per la luce che gettano sugli ambienti giornalistico-letterari milanesi e romani degli anni Ottanta del secolo XIX. I letterati corrispondenti dello scrittore sono Verga, Capuana, Petruccelli della Gattina, De Gubernatis e, con rilievo tutto particolare, Neera. A testimoniare dell'ampiezza e dello spessore dei rapporti di Navarro

una cruciale fase di trasformazione del mercato editoriale italiano agli inizi degli anni '80, caratterizzata da un suo allargamento e da una sua segmentazione⁶. Il dibattito letterario contemporaneo registra tale svolta, evidenziandone le implicazioni sul piano del linguaggio e dei generi e, dunque, dei modi della fruizione del prodotto letterario, e su quello del rapporto tra produzione artistica e mercato.

Sullo sfondo delle vicende che riguardano il *Marito dell'amica*, le lettere contribuiscono a delineare i tratti del letterato-giornalista di fine Ottocento, mediatore fra il mondo della produzione letteraria ed i canali della sua diffusione, disponibile alla collaborazione organica ai periodici di cultura, all'adattamento dei contenuti all'occasionalità e ai tempi brevi del quotidiano⁷.

Costante del mondo della cultura italiana ottocentesca si rivela, mano a mano che se ne vanno riscrivendo i capitoli, sulla base di ricerche documentarie più attente, il fitto intrecciarsi, attorno alle redazioni dei periodici, di corrispondenze attraversate da questioni letterarie di interesse centrale per la ricostruzione critica e storiografica dell'ultimo trentennio dell'800. In tale prospettiva, anche l'esiguo materiale epistolare qui pubblicato, frammentario nel suo rimandare continuo alle pagine delle riviste e alle opere, trova motivo di interesse per la luce che proietta non soltanto sull'attività letteraria dei due scrittori, ma anche sulla storia dei giornali di letteratura di fine secolo, alla cui redazione essi partecipano. L'angolo di visuale offerto dalle loro lettere, per quanto parziale, consente di ridurre il grado di frammentarietà e disomogeneità delle indagini che hanno per oggetto le riviste letterarie, chiarendo le ragioni della presenza o dell'assenza di uno scrittore, le scelte programmatiche e i momenti salienti della loro storia redazionale.

con gli ambienti letterari del tempo, sono presenti, seppur marginalmente, anche De Amicis, Mantegazza, Serao, De Renzis, Giovagnoli, Massarani ed Arcoleo. Non mancano, inoltre, in questo panorama, i segnali dei rapporti con la cultura letteraria francese, testimoniati dalle lettere di François de Curel ed Emile Bergerat. Una considerazione a parte merita il carteggio con Colonna di Cesarò, che interessa non solo per le questioni storico-politiche delle quali è documento, ma anche per la ricchezza dei particolari biografici che fornisce.

⁶ Sull'evoluzione del mercato editoriale italiano agli inizi degli anni '80 e sull'allargamento del corpo sociale dei lettori e la nascita di un pubblico popolare cui sono indirizzati generi specifici, cfr. G. Ragone, *La letteratura e il consumo: un profilo dei generi e dei modelli nell'editoria italiana (1845-1925)*, in *Letteratura Italiana*, dir. da A. Asor Rosa, vol. II. *Produzione e Consumo*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 687-772 (in particolare le p. 718 sgg.).

⁷ Cfr. M. Pomilio, *Introduzione* a R. Giasotti, *La nascita della terza pagina...*, cit., pp. 8-9. Per quel che riguarda il rapporto tra giornale e letteratura e tra giornale e libro (in molti periodici di questi anni il passaggio è presupposto già dalla scelta del piccolo formato che prepara il volume) nella cultura letteraria del Secondo Ottocento, cfr. A. Briganti, *Intellettuali e cultura fra Ottocento e Novecento. Nascita e storia della terza pagina*, Liviana, Padova, 1972 («Biblioteca di Cultura»); E. Falqui, *Giornalismo e letteratura*, Milano, Mursia, 1969; E. Gennarini, *Il giornalismo letterario della Nuova Italia. Dalla «Cronaca Bizantina» alla morte del «Marzocco»*, Napoli, L. Loffredo, 1937; L. Lodi, *Giornalisti*, Bari, Laterza, 1930, pp. 253 e L. Piccioni, *Il giornalismo letterario in Italia. Saggio storico-critico con lettera di Arturo Graf*, Torino, Loescher, 1894.

2. Neera, che all'epoca del contatto epistolare con Navarro non ha ancora raggiunto il successo di pubblico e di critica che seguirà all'uscita del romanzo *Teresa* nel 1886 (Milano, Brigola) e che con ogni probabilità intesse rapporti con Navarro a Milano nei primi anni '70, si colloca nel ricco panorama della produzione femminile della seconda metà del secolo XIX⁸. Questa produzione che consta soprattutto di novelle, racconti e romanzi e si allinea, in gran parte, nella scelta del genere e dei contenuti, sulla centralità della «questione sociale» nella produzione letteraria contemporanea⁹.

Neera, in particolare, si attesta su posizioni moderate, se non conservatrici, per quel che concerne, ad esempio, la tematica ricorrente del divorzio, rappresentando, nel contempo, da una prospettiva decisamente più coerente con le emergenti istanze emancipazioniste del movimento femminista, in *L'indomani* (Galli, Milano, 1886), *Fotografie matrimoniali* (Giannotta, Catania, 1898) e *Duello d'anime* (Treves, Milano, 1911), complesse e sofferte vicende matrimoniali¹⁰.

L'apparente contraddizione tra la produzione narrativa da un lato e la produzione saggistica dall'altro, viene così risolta da Baldacci, il quale scrive, in apertura alla ristampa del '77 dei saggi *Le idee di una donna* e *Confessioni letterarie*: «C'è una meta-ideologia di Neera scrittrice che si porta ben al di sopra del clima di mezza verità di Neera saggista. Femminista convinta ed efficace quando narra, e soprattutto in *Teresa* [...] Neera s'impone di rivedere le proprie idee, come saggista, dall'interno del sistema dominante, quando affronta espressamente il problema della donna»¹¹.

⁸ Neera (Milano 1846-1918) frequenta l'ambiente letterario milanese, è in corrispondenza con Verga, Fogazzaro, Capuana e con Mantegazza compila il *Dizionario d'igiene per le famiglie* (Ottino, Milano, 1881). Nel 1875, sul «Pungolo», pubblica la sua prima novella; in seguito pubblicherà, tra gli altri, sul «Fanfulla della Domenica», sull'«Illustrazione Italiana», sul «Marzocco» e sul «Corriere della Sera». È essa stessa tra i fondatori della rivista femminile «Vita intima» (1890-1891). I suoi romanzi sono tutti incentrati su personaggi femminili: *Un romanzo*, Brigola, Milano, 1876; *Addio*, *ibid.*, 1877; *Teresa*, Galli, Milano 1886; *L'indomani*, *ibid.*, 1890; *Fotografie matrimoniali*, Giannotta, Catania, 1898; *Duello d'anime*, Treves, Milano, 1911. I due principali testi autobiografici della scrittrice sono legati ai nomi di Capuana e Croce, che le dedicano la loro attenzione critica: *Autobiografia a Luigi Capuana*, Roux, Torino-Roma, 1891 e *Una giovinezza del secolo XIX*, pref. di B. Croce, Cogliati, Milano, 1919.

⁹ Su tale produzione e per una bibliografia essenziale sulla questione femminile nella letteratura italiana, cfr. M. Zancan, *La donna*, in *Letteratura Italiana Einaudi*, vol. V. *Le Questioni*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 765-827; per una ricostruzione del profilo letterario della scrittrice si rimanda a *Neera* (antologia di testi), a cura di B. Croce, Garzanti, Milano, 1942; *Teresa*, nota introduttiva di L. Baldacci, Einaudi, Torino, 1976 e *Le idee di una donna e Confessioni letterarie*, a cura di F. Sanvitale, Vallecchi, Firenze, 1977. Riferimenti a Neera si possono trovare negli articoli di Capuana in *Studi sulla Letteratura contemporanea*, Serie II, Catania, Giannotta, 1882 e in *Gli «Ismi» contemporanei*, Catania, Giannotta, 1898.

¹⁰ Rinnovato interesse per la scrittrice si è avuto a partire dalla ristampa einaudiana, curata da Luigi Baldacci, del romanzo *Teresa* (Galli, Milano, 1886), ritenuto, non a torto, uno dei pochi (e dei primi) romanzi femministi italiani.

¹¹ L. Baldacci, *Nota*, in Neera, *Le idee di una donna e Confessioni letterarie*, a cura di F. Sanvitale, Vallecchi, Firenze, 1977, p. XVIII.

Non è un caso, forse, che occasione del primo contatto indiretto, a noi noto, tra Neera e Navarro, sia un profilo di Victor Hugo, pubblicato dallo scrittore sul «Fanfulla», nella rubrica «Figurini di Parigi», nel luglio del 1876¹², profilo che stimola una risposta, sullo stesso giornale, della scrittrice.

Il profilo biografico del poeta francese risente, infatti, a parere di Neera, di un «peccato d'omissione»: «Articolo morale, dedicato alle madri di famiglia. È un genere di peccato non molto grosso, a dir vero, e per quanto me ne ricordo, deve appartenere ai peccati veniali; ma qui vi è la circostanza di scandalo pubblico... Nei *Figurini di Parigi*, pubblicati ieri da «Fanfulla»¹³, lessi una biografia di Victor Hugo, dove si parla di sua nuora, dei suoi nipoti, della sua serva e nemmeno una parola di colei che fu la seconda anima del poeta, la compagna costante e amorosa della sua vita battagliera: l'angelo dei vent'anni, l'amica dei trenta, e sempre la virtù, l'amore, l'abnegazione personificati in una dolce figura di donna. [...] Pre-go il signor Navarro della Miraglia¹⁴ a non vedere in questo mio articoletto nessuna pretesa impertinente. Io sono, come donna e come scarabocchiatrice, una lancia spezzata dell'amore legittimo; ma mi capita così di raro un tipo d'attualità!...»¹⁵.

Dall'articolo emerge in tutta la sua evidenza la posizione ideologica della scrittrice, che ne informa la produzione letteraria: «Nel nostro secolo, poco devoto al dio Imene; nella nostra società che sente il bisogno di emancipare la donna, come si è tentati di aprire la gabbia d'oro a un canarino malato; nella nostra letteratura sepolta sotto le camelie come una vecchiaia cortigiana sotto il belletto, oh! lasciatemelo dire, fa bene alla dignità umana il vedere uno scrittore di genio che è anche buon padre e buon marito»¹⁶.

La ragione che spinge Neera, quasi dieci anni dopo questo scambio di vedute, a rivolgersi proprio a Navarro, per individuare una rivista letteraria a Roma che stampi *Il marito dell'amica* prima del volume presso l'editore Galli, è riconducibile al ruolo di primo piano rivestito da Navarro nell'ambiente giornalistico-letterario romano; ruolo rispetto al quale risulta nodale l'attività giornalistica precedentemente svolta a Milano, quale corrispondente teatrale e di costume del «Fanfulla», dall'inizio degli anni '70, in particolare tra il 1875 e il 1877¹⁷.

¹² E. Navarro della Miraglia, *Figurini di Parigi. Victor Hugo*, «Fanfulla», n. 181, 7 luglio 1876, p. 1, coll. 3-4, p. 2, successivamente ristampato in «Rivista minima», IX, 1879, fasc. 4, aprile, pp. 297-302 e in E. Navarro della Miraglia, *Macchiette parigine*, Milano, A. Brigola e C. Editori, 1881, pp. 57-60 [I rist. E. Navarro della Miraglia, «*Macchiette parigine*», con prefazione e note di Carlo Cordiè, Palermo, Edizioni della Regione Siciliana, 1974].

¹³ Corsivo nel testo.

¹⁴ Corsivo nel testo.

¹⁵ Anna Radius Zuccari [Neera], *Un peccato d'omissione di Neera*, «Fanfulla», a. VII, n. 185, martedì 11 luglio 1876, p. 1.

¹⁶ *Ibidem*. In assenza di evidenza diretta è da supporre, sulla base degli eventi successivi, che questa apparente incomprensione o differenza di visione tra Navarro e Neera sia stata successivamente chiarita.

¹⁷ Sul «Fanfulla» si pubblica, nel n. 38 del 10 marzo 1877, nella rubrica *Fanfulla a Milano*, a firma Li Omenoni, una lettera di Neera a Navarro del 6 febbraio sul ballo a casa Cicogna.

Navarro ci restituisce proprio dalle pagine del «Fanfulla» l'immagine ottocentesca di una città laboriosa ed efficiente, «capitale morale» d'Italia, polo d'attrazione, luogo di aggregazione privilegiato: «Milano, quando vi si torna [...] produce un'impressione molto gradevole. Par quasi che fuori si sia sognato, e che qui si torni a vivere. Ci è dappertutto un rumore, un viavai, un chiasso da non potersi immaginare. La folla, ingombra le vie, s'incontra e s'incrocia in ogni senso dovunque. I caffè son pieni di gente, la mattina, di giorno, la sera, sempre. Quando il sole tramonta, quando la luna illumina le guglie del Duomo, ondate di suoni e di canti scappano dai caffè, dalle birrerie, dalle trattorie rischiarate da cento fiammelle. le botteghe scintillano di fuochi abbarbaglianti anch'esse; e, dietro i grandi cristalli, ci sono tutte le seduzioni, tutte le tentazioni, tutte le contravvenzioni ai precetti di Dio e della Chiesa, sotto forma di gioielli, di trine, di gonne, di pasticci, di mazzocchi e di libri»¹⁸.

Lo scrittore-giornalista, come molti intellettuali meridionali che nel corso degli anni '60 lasciano il Mezzogiorno d'Italia in risposta ai progetti di unificazione culturale post-unitari, ha già avviato a Parigi, prima che a Milano, a metà degli anni '60, la costruzione di un percorso letterario che, proprio a partire dall'esperienza maturata in uno dei più complessi mercati editoriali europei, ne renderà facile l'inserimento nel panorama giornalistico milanese, consentendogli di divenire, ad esempio, dal 1872 al 1883, collaboratore della «Rivista minima» di Antonio Ghislanzoni, poi «Rivista minima di scienze, lettere ed arti» di Salvatore Farina.

La polarizzazione implicita nei processi di crescita economica, la gerarchizzazione dello spazio urbano, in cui i grandi centri offrono servizi di livello più elevato, aiuta a spiegare il percorso culturale, per tanti versi esemplare, di questo scrittore. La consapevolezza del basso profilo del panorama editoriale italiano, e in special modo meridionale, la conseguente constatazione dell'esistenza di potenziali spazi di mercato per lo sviluppo di un'editoria «di qualità», induce Navarro a tentare di valorizzare l'esperienza professionale acquisita nella redazione dei giornali parigini. Il suo percorso evidenzia chiaramente i punti di collegamento fra lo sviluppo in Italia, nella fase immediatamente post-unitaria, del giornalismo politico e di costume e la diffusione di una letteratura «amena» di largo consumo.

3. «La mia opinione, tra l'agonizzante scuola idealista e l'irrompente scuola materialista, sta nel giusto mezzo. Noi siamo fatti di carne, di muscoli, come di spirito, di idee, di affetti, d'anima e di cervello (della parola non m'importa) e parmi giusto lasciare ad ogni cosa il suo posto e la sua missione. Idealista, dunque, sì, ma non fino a Giulio Carcano. Materialista, anche, senza dubbio, ma non fino a Zola»¹⁹.

¹⁸ [Blasco], *Note milanesi*, «Fanfulla», VIII, n. 232, 27 e martedì 28 agosto 1877, p. 2.

¹⁹ Lettera inedita di Anna Radius Zuccari (Neera) ad Emanuele Navarro, Milano, 30 dicembre 1884.

Così scrive Neera, in una delle lettere a Navarro, il 22 dicembre del 1884, sintetizzando efficacemente il credo artistico che accomuna i due corrispondenti, condiviso dalle nuove leve di scrittori, che si affacciano sul mercato editoriale alla fine degli anni '70.

Il moderatismo e l'equilibrio delle proposte della «Rivista Minima» di Farina, lontane sia dagli «eccessi» scapigliati di Praga e Boito che dalla «rinunciataria» riproposizione di una narrativa programmaticamente limitata, e nell'apertura alla realtà contemporanea e nell'atteggiarsi del narratore, sono condivise appieno da Navarro negli anni milanesi e lo collocano nella schiera degli scrittori italiani di questi anni, la cui produzione principale cade tra il '75 e l'80²⁰.

Navarro interviene nel dibattito sul verismo in prospettiva moderata, aderendo, sulla scia di Capuana, al proposito di un'indagine naturalistica delle diversità regionali; tale posizione nell'ambito del dibattito letterario di questi anni si rintraccia nel racconto lungo di impianto veristico del '79, *La Nana*, pubblicato da quel Brigola che, oltre alle opere di Capuana, Verga e Mantegazza, senza troppa fortuna, un anno dopo il racconto lungo di Navarro, stampa il romanzo di Neera *Un nido*²¹.

Moderatamente aperta al vero, questa narrativa, stabilmente ancorata alla scelta organizzativa a priori dell'autore, non esclude la ricerca di una lingua che aderisca al contenuto, quella «sicurezza di tocco» ed «esattezza di espressione» che Navarro riconosce alla scrittura di Neera, nonostante la generale «deficienza de' minuti ragguagli», nella recensione al romanzo dell'80: «La descrizione del *Nido* è una delle più vaghe cose che la signora Neera abbia scritto. Del resto, un grato profumo campestre sorge da molte pagine del suo libro. Leggendolo, si comprende ch'ella conosce da lungo tempo ed ama i paesaggi davanti a cui si ferma. La perfetta conoscenza de' luoghi ha potuto solo dargli quella sicurezza di tocco, quell'esattezza di espressione che fanno, per esempio, vedere le rive della Sonna anche a me che non le ho mai viste. [...] nondimeno, la deficienza de' minuti ragguagli la fa parere perduta dietro una specie di nebbia fumosa. I personaggi avrebbero guadagnato molto ad essere dipinti con maggior cura, dal lato fisico. Spesso, una frase riescita ed un felice tratto di penna ce ne fanno indovinare il carattere [...]»²².

²⁰ Cfr. R. Bigazzi, *I colori del vero. Vent'anni di narrativa 1860-1880*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969.

²¹ L'editore Brigola pubblica, oltre a *Un nido*, i primi romanzi e novelle di Neera: *Un romanzo* del '76, *Addio!* del '77 (ristampato due volte dai milanesi Baldini e Castoldi nel 1904 e nel 1933), *Vecchie catene* del '78, *Novelle gaie* del '79 e, inoltre, il *Dizionario d'igiene per le famiglie* del '81, scritto in collaborazione con Paolo Mantegazza.

²² Blasco, *Neera, «Un nido»*, Milano, Brigola, 1880, «La Fronda», I, n. 4, Firenze, 8 febbraio 1880, p. 32, nella rubrica *Novità letterarie* (del romanzo recensito da Navarro escono alte due ristampe con lo stesso editore nell'81 e nell'89). Navarro coglie peculiarità di scrittura che Capuana ribadisce in un discorso indirizzato alla scrittrice, pubblicato come prefazione alla *Giacinta* dell'89: «La realtà c'entra quel tanto che occorre perché il sentimento prenda una forma; il resto è come una fioritura primaverile dell'anima della scrittura, una variazione musicale su temi che sorridono anche quando sono mesti» [in A. Borlenghi (a cura di), *Narratori dell'Ottocento e del primo Novecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1961, IV, p. 331].

La recensione — così come il racconto *Otello*²³ — esce su «La Fronda», settimanale letterario di breve vita che, proprio a Milano, dinanzi alla musa verista che leva «in alto le sottane e [...] parecchie altre laidezze [...]»²⁴, dinanzi cioè ai prodotti più autenticamente nuovi della scelta di moderata apertura contenutistica ma di significativa avanguardia formale, Navarro progetta di fondare, e che così presenta a Verga il 16 ottobre del 1877, invitandolo a collaborarvi: «Voi conoscete le mie idee letterarie; voi sapete che per me tutto è buono, tranne ciò che annoja. Fatemi dunque, ve ne prego, dei bozzetti, degli schizzi, de' capricci scintillanti e brillanti, come voi ne sapete fare. Scrivetemi qualche novelletta graziosa che non occupi più di due colonne. Cercate insomma nella vostra mente e cavatene ciò che vi è dentro; sparate un fuoco d'artificio qualunque, purché la gente guardandolo, dica: "Oh bello, bello!"»²⁵.

Nella prospettiva di una rivista che riproponga, sebbene in tono più leggero, il programma della «Rassegna Settimanale» di Villari (1878), in un momento di accensione del dibattito sul realismo che passa attraverso il rapporto tra arte e moralità, due elementi qualificano la posizione di Navarro: da un lato l'idea che l'opera letteraria debba essere vista come un prodotto per il mercato, soggetta alla legge della domanda e dell'offerta, e dall'altro l'idea che la funzione attribuita allo scrittore sia quella di attento osservatore delle aspirazioni e dei bisogni del pubblico, al quale il prodotto è destinato.

L'attenzione ai gusti del pubblico è, dunque, il principale requisito da valutare, anche quando si trova dinanzi ad un libro di Arrigo Boito, esempio di quella produzione scapigliata che considera un esclusivo fenomeno di costume: «Secondo me, l'arte non ha confini, ed essa è capace di accogliere sotto le sue ali tutte le creazioni della mente umana, anche le più bislacche; la sola condizione di ammissibilità è che piacciono»²⁶.

4. Nel 1884, anno in cui si avviano i contatti epistolari tra Navarro e Neera, la

²³ Neera, *Otello*, «La Fronda», I, n. 5 del 15 febbraio 1880, pp. 38-39.

²⁴ [Blasco], «Erotica», *Canzoniere arco-stecchettiano di Geo Genesio*, Torino, Candeletti, 1880, «La Fronda», I, n. 3, Firenze, 1 febbraio 1880, p. 24.

²⁵ Lettera inedita a Giovanni Verga, Milano 16 ottobre 1877. La lettera, ms. 3936 del Fondo Verga, è conservata presso la Biblioteca Regionale Universitaria di Catania. Il giornale di Navarro ha vita breve e dopo solo sette numeri entra in una crisi non solo finanziaria ma anche di identità. Non soltanto le difficoltà di diffusione e l'inconsistenza dei mezzi finanziari portano all'interruzione delle pubblicazioni, ma anche la mancanza di un programma ideologico chiaramente definito, al di là delle orgogliose e impegnative dichiarazioni di principio. Il giornale si trova tuttavia segnalato nella bibliografia verghiana perché nell'ultimo numero del giornale, il n. 7 del 29 febbraio 1880, viene pubblicata la prima parte della prima versione di *Jeli il pastore* di Verga. Uno tra i primi a segnalare questa pubblicazione del racconto per la bibliografia verghiana è P. de Meijer, *Il soldato nelle novelle del Verga*, «Galleria», XV, n. 1-2, gennaio-aprile 1965, pp. 52-62. Cfr., a tale proposito, G. Verga, *Vita dei campi*, Edizione critica a cura di C. Riccardi, vol. XIV, Firenze, Le Monnier, 1987, p. XXX, nota 44 dell'introduzione («Vita dei campi», *Storia della raccolta*) e, per il racconto, le pp. 13-47.

²⁶ [Blasco], *Biblioteca di Fanfulla. Arrigo Boito, «Il libro de' versi»*, Torino, Casanova, 1877, «Fanfulla», VII, n. 250, 16 settembre 1877, P. 3, coll. 1-2.

geografia dei poli di attrazione culturale ed editoriale è parzialmente mutata a favore di Roma. Questa evoluzione, che è da collegarsi strettamente agli obiettivi tanto espliciti quanto ambiziosi del giovane editore milanese Angelo Sommaruga, riguarda anche l'intellettualità siciliana, così come si evince da quanto scrive nell'82 il corrispondente da Palermo del «Fanfulla della Domenica»: «Quindici anni fa il sogno d'ogni giovane scrittore siciliano era Firenze; dopo, fino a un anno addietro, era esclusivamente Milano; oggi comincia ad esser Roma [...]»²⁷.

I circoli letterari romani, tra l'81 e l'86, sono occupati stabilmente dal gruppo letterario, variamente composto, che gravita attorno alle testate giornalistiche riconducibili all'attività di Sommaruga: «La Domenica Letteraria» di Lodi, «La Domenica del Fracassa» di Chiarini e, soprattutto, la «Cronaca Bizantina» di Scarfoglio, impegnate tutte, allo stesso modo, in un'intensa attività di diffusione dell'opera carducciana²⁸. Nel carduccianesimo di superficie della «Cronaca Bizantina» si può cogliere, infatti, la cifra dominante dell'operazione sommarughiana, che nasce, tuttavia, povera di un progetto letterario coerente sul piano dei riferimenti culturali e ideologici²⁹.

Le questioni oggetto delle lettere di Neera, interne alle vicende giornalistiche della Roma di fine Ottocento, riflettono la fase ormai conclusiva di quel fenomeno Sommaruga che con la «Cronaca Bizantina» dell'81 ha determinato il repentino incremento delle riviste letterarie, presenti ancora come supplementi o derivati settimanali di quotidiani più solidi (tra il '77 e il '79 appaiono la «Gazzetta Letteraria» di Bersezio dalla «Gazzetta Piemontese» e il «Fanfulla della Domenica» di Martini dal «Fanfulla»).

Navarro si adopera senza successo, in una prima fase, presso Baldassarre Avanzini, affinché il nuovo romanzo della scrittrice, *Il marito dell'amica*, trovi posto, prima che in volume autonomo, nell'appendice letteraria del «Fanfulla», giornale del quale Avanzini sarà direttore sino al '92.

Neera, nella prima lettera del 13 ottobre 1884, a trattative già avviate, si rivolge a Navarro, scrivendo: «Gentilissimo, ho aspettato tutti questi giorni sulla fede del mio copista, che mi aveva promesso il manoscritto; oggi udendo che non è

²⁷ *Corrispondenze letterarie*, «Fanfulla della Domenica», IV, n. 21, Roma 18 maggio 1882, p. 2.

²⁸ Il gruppo che ruota attorno all'editore Sommaruga dopo l'80, tenta di opporre al modello giornalistico-letterario milanese nuovi generi antigianlistici in funzione antimilanese, servendosi, tuttavia, anch'esso, dei giornali e dei loro supplementi domenicali. In questo quadro, è importante il rapporto istituitosi tra Carducci, i giornali letterari e lo stesso editore. Per la bibliografia di riferimento su questo capitolo ben noto della storia dell'editoria romana di Secondo Ottocento, cfr. A. Asor Rosa-A. Cicchetti, *Roma*, in *Letteratura Italiana*, dir. da A. Asor Rosa, vol. III. *Storia e Geografia. L'età contemporanea*, dir. da A. Asor Rosa, Torino, Einaudi, 1989, pp. 553-60.

²⁹ Cfr., a tale proposito, G. Oliva, «Cronaca Bizantina». *La fortuna d'una rivista*, «Cultura e scuola», XVII, 1975, 66, pp. 14-31 e A. Asor Rosa, *La cultura*, in R. Romano e C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia*, IV/2. *Dall'Unità a oggi*, Torino, Einaudi, 1975, p. 941. Per quel che concerne il rapporto con il pubblico, che la rivista e la casa editrice modificano attraverso metodi mai sperimentati che privilegiano sui contenuti del dibattito letterario la sua risonanza mondana, cfr. G. Squarciapino, *Roma bizantina. Società e letteratura ai tempi di Angelo Sommaruga*, Torino, Einaudi 1950, pp. 13-22.

ancora pronto, mi decido a rispondere alle sue due letterine. Dica al sig. Avanzini che fra due o tre giorni al più manderò il romanzo e che desidererei (nel caso di accettazione) che fosse pubblicato subito dopo quello in corso avendo già l'editore che aspetta per fare il volume».

L'accordo con il giornale romano si rivela più difficoltoso del previsto (per ragioni di prezzo e anche di spazio), dal momento che nella lettera del 9 novembre 1884 si affaccia l'ipotesi di un altro periodico letterario, di imminente pubblicazione: «Mi pare che guadagno tempo incaricando lei stessa di portare la mia sollecitazione ad Avanzini — così a norma della risposta ella può disporre subito del mio romanzo. Se il giornale che ella mi propone è *onesto* e se paga, — non occorre neppure mostrarmi in rapporto, quello che da lei viene fatto — le sono doppiamente grata. Se Avanzini esita ritiri pure il romanzo perché mi preme pubblicarlo subito».

Il 21 novembre 1884 i termini dell'accordo con la direzione del nuovo periodico sono già a grandi linee definiti, se Neera scrive: «Sono quasi mortificata per le tante brighe che le dò... non so come ringraziarla, né in qual modo mostrarle la mia gratitudine. Sicuro che accetto, senza esitare, la prima proposta Sommaruga e gli dò l'*Amica* per le appendici del «Nabab» [...]».

Il romanzo di Neera si pubblicherà, dunque, nell'appendice letteraria del quotidiano «Nabab», dal primo numero del 21 dicembre 1884 al 12 gennaio 1885, per un totale di per ventitré puntate.

Il «Nabab», che rappresenta l'ultima impresa editoriale di rilievo dell'editore Sommaruga, è un giornale essenzialmente mondano: poca politica e molta cronaca, e poi, soprattutto, *réportages* dall'estero, racconti, articoli di varietà, resoconti mondani e, naturalmente, romanzi d'appendice: oltre al *Marito dell'amica* di Neera, che si pubblica, senza interruzioni, sin dal primo numero del 21 dicembre 1884, ospita, in successione, *Enimma crudele* di Paul Bourget, *La leonessa* di Alfredo Cesareo, *Le sorelle Damala* di Carlo Del Balzo, *Il suicidio del banchiere*. *Scene della vita romana* del meno noto Filandro Colacito e *L'idolo*. *Novella* di Ugo Fleres. Lo stesso Navarro vi pubblica due racconti mai apparsi in volume³⁰.

Il «fenomeno Sommaruga», centrale nel panorama editoriale romano tra il 1880 ed il 1885, si colloca, significativamente, sullo sfondo delle lettere di Neera. La cautela con cui la scrittrice tratta la questione della pubblicazione del suo nuovo romanzo sul «Nabab», la richiesta di mediazione all'amico Navarro, interno alla redazione delle testate sommarugiane di questi anni, nella definizione dei termini contrattuali con un editore che non gode di buona reputazione tra gli autori, rimanda all'immagine dell'editore tratteggiata da Scarfoglio nella ricostruzione della critica degli anni romani tra il 1881 e il 1884³¹.

³⁰ E. Navarro della Miraglia, *Il ventaglio cinese*, «Nabab», n. 25, 14 gennaio 1885, p. 1 e *Conversazione muta*, ibid., n. 41, 30 gennaio 1885, p. 1.

³¹ Cfr. E. Scarfoglio, *Ventisette anni dopo*, in *Il libro di Don Chisciotte*, Nuova edizione riveduta dall'autore con prefazione e documenti inediti, Milano, A. Mondadori, 1925. La ricostruzione di Scarfoglio pesa non poco sulla memoria del «fenomeno Sommaruga» e delle sue imprese editoriali,

Il ruolo di Navarro nella vicenda che riguarda la pubblicazione del *Marito dell'amica*, appare ancor più rilevante, inoltre, se, come si ricava, in particolare, dalla lettera del 30 novembre 1884, gli si deve il titolo e forse la revisione in bozze dell'opera: «Caro Navarro ottimo e massimo! Fino ad ora il sostantivo *angelo* lo si è dato solamente alle donne; ma lasci che, per eccezione, io le dica oggi che lei è un angelo. Quanto è buono! [...] Quanto a correggere le bozze, pazienza! Vuol prendersi anche questa briga?... ma non abuso? È certo che ne avvantaggio dal lato della lingua, perché lei mi vorrà tanto bene da togliere qualche parola barbara che mi fosse sfuggita. [...] Resta il titolo. Ci ho pensato giorno e notte, ma non trovo altro che *l'Amica*. Non è preciso?»³².

Le preoccupazioni squisitamente letterarie espresse da Neera nella lettera appena citata, rimandano ad una fortuna critica alterna, che, malgrado l'interesse di Capuana e il giudizio critico positivo di Croce, ha risentito fortemente della questione della lingua dei suoi romanzi, delle «sgrammaticature» e «mancanze di proprietà» rimproveratele dallo stesso Capuana e che Luigi Baldacci richiama nella prefazione alla ristampa einaudiana di *Teresa* del '76: «La lingua di Neera è neutra. [...] È la lingua del giornalismo rosa, tra la precisione notarile e la goffa galanteria. Raramente, anche nei suoi dialoghi, si recupera l'eco della parola parlata. È una lingua imparata dai gazzettieri, dalle traduzioni dal francese e dall'inglese che sapevano di gazzetta, di resoconto mondano»³³.

Riguardo alla questione del titolo, cui si fa riferimento alla fine della lettera, la soluzione arriva ancora una volta da Navarro, se da Milano, il 10 dicembre del 1884, Neera scrive: «Lei ha fatto miracoli; ha trovato per il mio romanzo un titolo che meglio di così non potrei immaginare. Grazie, grazie, grazie. *Il marito dell'amica* è vero, è nuovo, è semplice, è *appetissant*... anche Sommaruga deve esserne contento».

L'abile scelta del titolo, orientata a lusingare il lettore medio della produzione sommarughiana, non restituisce fedelmente il senso della storia narrata, che costituisce per Neera occasione per analizzare, attraverso il racconto delle vite parallele di due amiche, il ruolo della donna nella società contemporanea, schiacciata all'interno di un modello orientato al maschile e, per questo motivo, incapace di interpretare e valorizzare i ruoli autenticamente femminili di madre e di educatrice.

La protagonista è Maria, segnata da un'infanzia e da un'adolescenza sofferte, forse autobiografiche, vissuta per lungo tempo nell'America del Sud assieme al marito, sposato per ripiego dopo una delusione d'amore. Divenuta vedova, rien-

contribuendo spesso all'offuscamento, se non alla cancellazione, di altre presenze critiche contemporanee; su questo punto cfr. R. Melis, *La stagione della «Rassegna»*, in *La bella stagione del Verga*, Catania, Fondazione Verga, 1990, pp. 138-147.

³² Anna Radius Zuccari (Neera), *Il marito dell'amica*, Milano, Giuseppe Galli (Galleria Vittorio Emanuele 17 e 80), 1885. L'esemplare del romanzo consultato è quello dell'85 posseduto dalla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, alla segnatura Coll. 257. 12 C. 4, con disegno in copertina di V. Bignami.

³³ L. Baldacci, *Nota introduttiva a Neera, Teresa*, Torino, Einaudi, 1886, p. XI.

tra a Milano e scopre, casualmente, che l'uomo che l'ha abbandonata è il marito dell'infelice Sofia, compagna di collegio.

La storia narrata, cui il titolo suggerito da Navarro si riferisce, rimane, in realtà, sullo sfondo, mentre centrale risulta il confronto tra due donne al bivio: per Maria la scelta è tra l'equilibrio raggiunto con difficoltà e l'amore ritrovato, per Sofia tra l'appagamento momentaneo di una vita mondana frenetica ed il recupero del ruolo di madre. I termini e le difficoltà della scelta, per certi versi una non-scelta, sono affidati da Neera alle parole che Maria rivolge, in occasione di uno dei frequenti scambi di vedute, a Sofia: «Tu vivi in una piccola cerchia di emozioni; il tuo mondo interno, scommetto, ha le proporzioni dell'ambiente che ti circonda: un salottino, un lembo di cielo, un raggio di sole, un po' d'aria... quanto ne basta, appena per respirare. [...] non te ne faccio una colpa. È press'a poco la vita di quasi tutte le donne. Che eri tu a cinque anni? Una bella bambina vestita di bianco, coi capelli sciolti sulle spalle; la mamma ti adorava, ti baciucchava, ti chiamava il suo tesoro; gli amici di casa ti portavano i confetti... non è così? [...] E a quindici, l'abito era ancora bianco, quando non era color di rosa [...] Gli amici di casa, invece di confetti, ti offrivano dei fiori, delle romanze... ti facevano dei complimenti»³⁴.

Le lettere di Neera accompagnano con regolarità la pubblicazione del romanzo sul «Nabab», sino alla diciottesima puntata (sulle ventitré complessive) del 7 gennaio 1885; dello stesso 7 gennaio è l'ultima lettera della scrittrice, prima di una temporanea interruzione dei contatti (che riprenderanno nell'aprile successivo, come si vedrà più avanti). Esse, al di là del nucleo centrale sopra esposto, sono ricche di riferimenti alla spregiudicatezza dei metodi manageriali di Sommaruga, alle difficoltà dell'autrice nel seguire momento per momento la pubblicazione del suo lavoro, provvedendo a correggerlo laddove necessario, alla scarsa cura con cui la redazione del «Nabab» procede alla pubblicazione del testo, alle incertezze sul riscontro presso il pubblico dei lettori del giornale e ai consueti ritardi di pagamento.

5. Considerazione a parte meritano le ultime due lettere presentate: esse, rispettivamente del 23 e 25 aprile 1885, sono la risposta pronta e attiva della scrittrice, riconoscente per l'aiuto offertole in precedenza nella gestione dell'"affare Nabab", alla richiesta di Navarro di un sostegno nella ricerca di un editore per il volume di racconti *Storielle Siciliane*, pubblicate alla fine dello stesso anno dall'editore Giannotta di Catania.

Il tono complessivo delle prime undici lettere di Neera (ottobre-gennaio '84-'85) è caratterizzato da un'enfasi volta a palesare una stima nei confronti di Navarro che non sembra derivare da rapporti personali diretti. Rispetto al clima formale, segnalato dall'uso del «Lei», di queste lettere, le ultime due, evidenziano una maggiore familiarità fra i corrispondenti (si è passati al più confidenziale «Voi»), testimoniata anche dal fatto che, dopo una fase iniziale in cui è Neera a

³⁴ Neera, *Il marito dell'amica*, Milano, Galli, 1885, pp. 25 e 26.

chiedere appoggio a Navarro, è adesso quest'ultimo, alla luce del più stretto rapporto instauratosi con la scrittrice, a cercare aiuto per trovare collocazione editoriale al suo ultimo lavoro.

Le difficoltà incontrate da Neera nel trovare l'editore di un volume di novelle di argomento siciliano e le motivazioni al rifiuto di pubblicarle addotte dai fratelli Dumolard prima e da Giuseppe Galli poi, sono il segnale di ciò che si è detto in esordio, della svolta cioè intervenuta, dall'inizio degli anni '80, nell'evoluzione del mercato editoriale italiano.

Sul versante dell'intellettuale si va definendo il profilo dello «scienziato sociale» sul letterato, mentre su quello del pubblico si registra l'allargamento del «corpo sociale» dei lettori, destinatari di generi specifici da parte di un'editoria sempre più specializzata. A parte Sonzogno, protagonista quasi assoluto nel settore editoriale, che vede un repentino aumento della diffusione negli anni '80, quello della «letteratura popolare», si segnalano, tra gli editori milanesi, Brigola e Guigoni, Barbini e la Libreria Editrice e, infine, i fratelli Dumolard, con le opere di divulgazione di Paolo Mantegazza³⁵. I fratelli Dumolard, con i quali Neera ha pubblicato il romanzo *La Regaldina* nell'84, non a caso sono i primi ai quali la scrittrice propone senza successo la pubblicazione dei racconti siciliani di Navarro.

«Niente Dumolard.», scrive, infatti, Neera, «Questo già lo prevedevo, perché è ben difficile che Dumolard accetti per proprio conto la pubblicazione di un libro, quando non fosse d'alta letteratura (noi siamo nella piccola) e di scienza. Ora poi è impegnatissimo. Sono andata da Galli, il quale disse subito sì, credendo ad un romanzo, vedendo poi che si tratta di novelle fece una smorfia; tuttavia, essendogli noto e simpatico il vostro nome, le guarderà volentieri se volete spedirgli il manoscritto, salvo poi ad entrare in trattative direttamente con voi»³⁶.

La reazione dell'editore Giuseppe Galli³⁷, più disponibile data la larga notorietà che del nome di Navarro ha presso i lettori dei principali giornali mondani milanesi e romani sin dagli anni '70, alla proposta di Neera di pubblicare un volume di ambientazione regionale, una delle tante raccolte che, sul modello del Verga di *Cavalleria rusticana*, obbediscono al proposito postunitario di indagine delle diversità sociali e produttive delle diverse aree italiane, svela il giudizio su una produzione generalmente considerata come esempio di un genere narrativo

³⁵ Su questo punto, cfr. G. Ragone, *La letteratura e il consumo: un profilo dei generi e dei modelli nell'editoria italiana (1845-1925)*..., cit.

³⁶ Lettera inedita di Anna Radiuz Zuccari (Neera) ad Emanuele Navarro del 25 aprile 1885 da Milano. Navarro, ancor prima delle *Storielle siciliane* dell'85, era passato alla tematica regionale con *La Nana*, racconto lungo pubblicato nella tarda primavera del 1879 da quel Brigola che senza molta fortuna pubblicava le opere della stessa Neera, ma anche di Capuana, Verga, De Renzis, e soprattutto Mantegazza.

³⁷ A parte *Il marito dell'amica* dell'85, della scrittrice Galli stampa in successione i romanzi: *Teresa* dell'86, *Lydia* dell'87, *L'indomani* del '90, *Senio* del '92, *Nel sogno* del '93 e gli studi morali, *Il libro di mio figlio* del '91, *Un idealista* (Alberto Sormani) e *Poesie* del '98 (editore Galli e Raimondi).

minore e provvisorio, adattatosi mirabilmente ai tempi brevi del quotidiano e alle nuove forme di fruizione del testo letterario. Quasi sempre poi, questi frammenti narrativi, organizzati con cura in volume e opportunamente sottotitolati, vengono offerti ai lettori di libri nel segno della sperimentazione, in vista di prove narrative più mature³⁸.

1³⁹.

Milano, 13 Ottobre, [1884].

Gentilissimo, ho aspettato tutti questi giorni sulla fede del mio copista, che mi aveva promesso il manoscritto; oggi udendo che non è ancora pronto, mi decido a rispondere alle sue due letterine⁴⁰. Dica al sig. Avanzini⁴¹ che fra due o tre

³⁸ Cfr., sulla cosiddetta "letteratura dei giornali", R. Fedi, *Bozzetto e racconto nel Secondo Ottocento*, in AA.VV. *La novella italiana*. Atti del Convegno di Caprarola (Caprarola, 19-24 settembre 1988), Roma, Salerno editrice, 1989, vol. I, p. 587 sgg.

³⁹ La presente raccolta comprende 9 lettere (nn. 1, 3, 5, 6, 8, 10, 11, 12 e 13) e 4 cartoline postali (nn. 2, 4, 7, 9), per un totale di 13 messaggi (si giunge al totale di 13 perché nel caso della lettera n. 3 si hanno due lettere in una stessa comunicazione). Le lettere, quattro con busta, sono scritte su carta di vario tipo e formato: cartoline postali, che contengono testi abbastanza lunghi, carta a quadretti (n. 3) ricavata da un foglio più ampio (dato lo strappo accurato del margine superiore), carta di quaderno a righe (n. 10), carta da lettera bianca in altri casi (nn. 5 e 6) e, in un solo caso, personalizzata da una iniziale in stile floreale in alto a sinistra (n. 1). La scrittura di Neera è sempre ordinata e regolare e occupa quasi sempre il foglio in righe abbastanza larghe, senza preoccupazioni di spazio; nessun ripensamento o sovrascrittura o aggiunta tra rigo e rigo e tra parola e parola (solo in due casi si trovano *post-scriptum* a piè di pagina). Sono state eliminate le sottolineature dei titoli di libri o giornali o di frasi significative sostituendole con il corsivo. Le abbreviazioni sono state mantenute nel caso di quelle rituali che accompagnano la firma. Nella descrizione in nota alla trascrizione di ogni messaggio si dice se si tratta di lettera o di cartolina postale, se la lettera è corredata da busta e presenta aspetti salienti; si registrano, inoltre, fedelmente, le intestazioni della busta o la descrizione del bollo postale, ricorrendo alle barre verticali per indicarne la scansione su linee diverse. Per quel che riguarda i criteri seguiti per la trascrizione, si è posta l'indicazione cronotopica in alto a destra, integrata con parentesi quadre nel caso in cui la data, incompleta o assente nell'originale, è stata ricavata dal bollo postale. Stralci delle lettere qui presentate sono stati pubblicati in T. Riggio, *Neera e Navarro della Miraglia*, «La Voce di Sambuca», XXII, n. 194, settembre 1979, p. 3 e in Id., *Le scrittrici frondiste. Neera e Matilde Serao*, ibid., XXIII, n. 202, agosto 1980, p. 3.

⁴⁰ Il manoscritto del quale si parla è quello del romanzo *Il marito dell'amica*, pubblicato con l'editore Galli di Milano nel 1885; Neera ritenendolo disponibile per il mese di ottobre, ha già avviato, tramite Navarro, le trattative con Baldassarre Avanzini, per la pubblicazione del nuovo romanzo sulle appendici del «Fanfulla della Domenica», giornale romano del quale quest'ultimo è direttore.

⁴¹ Baldassarre Avanzini (La Spezia 1840 - Como 1905), è direttore del «Fanfulla» dal 1870 circa (subito dopo Pietro Coccoluto Ferrigni) fino alla fine del 1891 (ne lascia definitivamente la redazione il 5 maggio 1892). La sua carriera di giornalista, iniziata nel 1866 sulla moderata «Gazzetta d'Italia» di Pancrazi, è strettamente legata al giornale fondato a Firenze da Piacentini, Cesari e De Renzis, giornale moderato della sera, che con stile agile e accessibile illustra gli avvenimenti politici

giorni al più manderò il romanzo e che desidererei (nel caso di accettazione) che fosse pubblicato subito dopo quello in corso avendo già l'editore che aspetta per fare il volume⁴².

Voglio poi rispondere ad una frase della sua prima lettera, dove lei (in un momento poco felice) si scusa del non scrivermi adducendo la paura di seccarmi⁴³.

Dica il vero che non lo pensa, è impossibile abbia una così brutta opinione e di lei e di me. Le sarò anzi grata se vorrà mostrarmi ogni tanto che mi annovera fra le buone sue amicizie.

E se viene a Milano si ricordi di venirmi a trovare. Le voglio fare una quantità di domande. Intanto le invio per la posta una cordiale stretta di mano.

ANNA RADIUS.

1. – Descr.: lettera con sul margine sinistro una *N* maiuscola in stile floreale.

2.

Milano, 6 [Novembre, 1884].

Gentilissimo

ho ricevuto la sua lettera nella quale mi consiglia di sollecitare il sig. A. per la risposta. Ho sollecitato. Ma siccome è per me del massimo interesse il pubblicare al più presto quel lavoro, torno a raccomandarmi a lei.

alla luce del buon senso e che ha un rapido successo, contribuendo al rinnovamento del giornalismo italiano. Nel 1871, trasferitosi a Roma, il giornale si avvicina al governo, perdendo il primitivo mordente; con la caduta della Destra nel 1876 viene considerato di opposizione. Avanzini, fiducioso nella possibilità di moralizzare la vita pubblica, approda gradualmente ad una critica aspra, riflesso della sfiducia nelle istituzioni parlamentari. Diviene anche direttore del «Fanfulla della domenica» nel breve intervallo tra Martini ed Nencioni. Dopo il 1892, lasciato il giornale, divenuto trasformista, fonda «Il Torneo», iniziativa non coronata da successo: il giornale interrompe le pubblicazioni alla fine dello stesso anno.

⁴² Il romanzo in corso di pubblicazione al quale Neera fa riferimento è *Il Re Apepi* di Vittorio Cherbuliez, che si pubblica dal n. 268 del 27 settembre al n. 287 del 21 ottobre 1884, per un totale di 23 puntate. La direzione del giornale così presenta alle lettrici la nuova appendice il 27 settembre 1884: «Oggi incominciamo a pubblicare nelle appendici, il bel romanzo di Vittorio Cherbuliez, intitolato *Il Re Apepi*. Noi abbiamo la convinzione di aver reso un servizio alle nostre lettrici, facendo tradurre per esse questo lavoro, che se è fra i men noti, è pure fra i migliori che sieno usciti dalla penna del valentissimo romanziere ginevrino. L'interesse che emerge vivissimo nel *Re Apepi* dalla varia successione delle vicende drammatiche, è reso ancor più vivo dalla forma brillante e da quel profondo spirito di osservazione umana che è uno dei principali meriti artistici dello Cherbuliez». Al romanzo di Cherbuliez la rivista fa seguire (dal n. 287 del 28 ottobre successivo, fino al n. 354 del 28-29 dicembre 1884, per un totale di 63 puntate) *Giannina*, romanzo «morale senza bigottismo» dell'inglese Rhoda Broughton e *La sorella minore* di Ettore Malot. Nel primo semestre dell'84 il giornale ha pubblicato *Senza Nome*, romanzo di Wilkie Collins, tradotto da Yorik (Pietro Coccoluto Ferrigni) e *Ghita la sfregiata* di F. de Boisgobey.

⁴³ Non è stato possibile rintracciare le lettere di risposta di Emanuele Navarro a Neera presso Corradino Martinelli, erede della scrittrice.

Abbi pazienza e mi perdoni la seccatura. Desidero avere occasione di mostrarle che non dimentico le cortesie che mi si usano.

Le stringo la mano.
NEERA.

2. – Descr.: cartolina postale da dieci centesimi, con timbro: Milano | 6-11-84 | 3 S | Ferrovia.

Ind. dest.: A Emanuele Navarro | Via Borgognona 12 | Roma.

3.

Milano, 9 Novembre, [1884].

Gentiliss. amico

La prego di recarsi dal sig. Avanzini a nome mio per sentire la risposta sulla pubblicazione del mio romanzo. Ove il signor Avanzini non lo volesse acquistare per il solito prezzo anticamente convenuto di £. 15 per linea o se per ora non avesse spazio, la autorizzo a ritirarlo, pregandola di dire al sig. Avanzini che spero di combinare qualche altra volta.

Distintamente
NEERA.

2. – Descr.: lettera scritta su foglio quadrettato. Busta giallo carico.

Ind. dest.: Sig. Emanuele Navarro | Via Borgognona 12 | Roma.

3 bis.

Amico gentile

Mi pare che guadagno tempo incaricandola lei stessa di portare la mia sollecitazione ad Avanzini — così a norma della risposta ella può disporre subito del mio romanzo. Se il giornale che ella mi propone è *onesto* e se paga, mi basta — non occorre neppure mostrarmi in rapporto, quello che da lei viene fatto — le sono doppiamente grata⁴⁴. Se Avanzini esita ritiri pure il romanzo perché mi preme pubblicarlo subito.

⁴⁴ Il giornale sul quale Navarro propone di pubblicare il nuovo romanzo di Neera, viste le difficoltà ad accordarsi con Avanzini, è il «Nabab», come chiarirà la lettera del 22 novembre 1884. Il «Nabab» è l'ultima impresa giornalistica dell'editore Sommaruga e la sua uscita è programmata per dicembre: il primo numero si pubblica, infatti, il 21 dicembre 1884, quotidianamente, fino al 27 febbraio 1885, quando Sommaruga viene arrestato e poi rimesso in libertà in attesa del processo. Nel n. 68, del 27 febbraio, si legge «La necessità di riordinare le condizioni amministrative del «Nabab» [...] ci obbliga di convertire, per ora, la pubblicazione del giornale di quotidiana in ebdomadaria. Il primo numero settimanale uscirà giovedì prossimo 5 marzo». Di tale trasformazione non vi è traccia. Si tratta di un giornale essenzialmente mondano che ospita poca politica, molta cronaca,

Una stretta di mano

cordialmente
NEERA.

3 bis. – Descr.: lettera scritta su foglio quadrettato, allegata alla precedente con intestazione sul margine sinistro: «Riservata».

4.

Milano, 18 [Novembre, 1884].

Amico gentilissimo

E così? Aspetto con grande impazienza la soluzione dell'affare in corso, sia o non sia col sig. Avanzini. Torno dunque a raccomandarmi a lei quanto so e posso. Mi dia presto una risposta. È questo il tempo buono per le pubblicazioni e non vorrei perderlo.

una stretta di mano riconoscente
e affettuosa
NEERA.

3. – Descr.: cartolina postale da dieci centesimi, con timbro: Milano | 18-11-
'84 | 7-S | Ferrovia.

Ind. dest.: A sig. Emanuele Navarro 15 | Roma.

réportages dall'estero, racconti, articoli di varietà, resoconti di avvenimenti del giorno e romanzi d'appendice: oltre al *Marito dell'amica* di Neera (che si pubblica, in seconda pagina, senza interruzioni, dal primo numero del 21 dicembre 1884 al n. 23 del lunedì 12 gennaio 1885), si pubblicano, *Enimma crudele* di Paul Bourget (contemporaneamente al romanzo di Neera e fino al n. 34 del venerdì 23 gennaio 1885), *La leonessa* di Giovanni Alfredo Cesareo (dal n. 24 del martedì 13 gennaio al n. 35 del 24 gennaio 1885), *Le sorelle Damala* di Carlo Del Balzo (dal n. 36 della domenica 25 gennaio 1885 al n. 35 del 24 gennaio 1885), *Il suicidio del banchiere. Scene della vita romana* di Filandro Colacito (dal n. 46 del mercoledì 4 febbraio al n. 62 del sabato 21 febbraio 1885), *L'idolo. Novella* di Ugo Fleres (dal n. 64 del lunedì 23 febbraio al n. 68 di venerdì 27 febbraio 1885). La pubblicazione degli ultimi due romanzi viene interrotta dalla sospensione della stampa del giornale. Nel giornale lo stesso Navarro pubblica un racconto, non confluito in nessuna della sue raccolte, dal titolo *Il ventaglio cinese*, nel n. 25 del mercoledì 14 gennaio 1885. Inesatta, dunque, la scheda del giornale in O. Majolo Molinari, *La stampa periodica romana dell'Ottocento*, Istituto di Studi Romani Editori, Roma, 1963, vol. II, pp. 639-40 (n. d'ord. 1123), che parla di due soli romanzi d'appendice, quelli di Neera e Bourget. Numerosa, infine, la redazione del giornale che vede parteciparvi, tra gli altri, Enrico Panzacchi alla direzione, e, come collaboratori, Edoardo Boutet, Alfredo Cesareo, Arturo Colautti, Contessa Lara, Edmondo De Amicis, Carlo Del Balzo, Paolo Fambri, Domenico Gnoli, Ernesto Masi e Alfredo Oriani. La collezione consultata è quella, completa, della Biblioteca del Senato della Repubblica, coll. Giornali 238. I. Cfr., oltre al repertorio della Majolo Molinari, G. Squarciapino, *Roma bizantina. Società e letteratura ai tempi di Angelo Sommaruga*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 226-3, 441-45.

5.

Milano, 21 Novembre, [1884].

Gentilissimo amico

Sono quasi mortificata per le tante brighe che le dò... non so come ringraziarla, né in qual modo mostrarle la mia gratitudine.

Sicuro che accetto, senza esitare, la prima proposta Sommaruga e gli dò l'*Amica* per le appendici del «Nabab», quanto alla seconda non la credo possibile⁴⁵; suppongo vi sia uno sbaglio, perché *duecento lire* non me le hanno offerte nemmeno per il mio primo romanzo ed ho già (da un editore milanese) una proposta per l'*Amica* senza confronto. Se lei non vuol dire tutto questo a Sommaruga, e non ve n'è proprio il bisogno, gli dica solo che accetto la prima proposta, riservandomi poi a discutere la seconda quando sarà il momento. Desidero vedere le bozze, perché voglio che l'*Amica* riesca il più accurato de' miei lavori ed ho già delle aggiunte e delle modificazioni preparate.

Questo dunque è affare fatto, grazie, mille grazie.

Sarei poi curiosa di saper perché Avanzini non l'ha voluto... sinceramente.

Le mando una affettuosa stretta di mano e la prego a credermi con tutta amicizia

obbl. sua
NEERA.

P.S. Avevo già chiuso questa lettera quando capita un mio amico giornalista, col quale parlando del più e del meno sento dir molto male dell'impresa Sommaruga con cattivi pronostici per il «Nabab»⁴⁶.

Faccio la parte della maldicenza, dell'invidia, di tutto quello che strugge la nostra bella società, e non mi sgomento. Ma però *mi raccomando a lei*.

Ancora una stretta di mano cordialmente

5. – Descr.: lettera con busta giallo carico.

Ind. dest.: Signor Emanuele Navarro | via Borgognona | N15 | Roma. Timbri | Milano 21- 11- '84- 6 S – Ferrovia.

⁴⁵ La seconda proposta alla quale la scrittrice si riferisce riguarda la pubblicazione del romanzo con lo stesso Sommaruga.

⁴⁶ La disinvoltura, riflessa dalle lettere di Neera, con cui Sommaruga ha sino a questo momento gestito la sua attività editoriale, è all'origine delle difficoltà rilevate dalla scrittrice con riferimento alla vicenda specifica del «Nabab», ed ha esiti spiacevoli per l'editore romano anche sul piano giudiziario. A conferma della giustezza delle preoccupazioni di Neera circa la solidità della nuova impresa editoriale di Sommaruga, la pubblicazione del «Nabab» viene interrotta bruscamente a poco più di un mese dall'apparizione del romanzo della scrittrice. L'ultimo numero del giornale esce il 27 febbraio del 1885 e nel marzo successivo Sommaruga deve interrompere la sua attività, perché coinvolto nello scandalo di Pietro Sbarbaro. La «Cronaca Bizantina», che ha occupato la scena editoriale romana con un abile uso di tecniche di catturamento del pubblico mai sperimentate prima, rilevata dal quotidiano «La Tribuna», esce ancora fino a novembre dello stesso anno assieme a «La Domenica Letteraria», e poi, dal novembre 1885 al marzo 1886, sotto la direzione di D'Annunzio.

6.

Milano, 30 Novembre, [1884].

Caro Navarro
ottimo e massimo

Fino ad ora il sostantivo *angelo* lo si è dato solamente alle donne; ma lasci che, per eccezione, io le dica oggi che lei è un angelo. Quanto è buono! Bene dunque, io la ringrazio delle sue infinite premure, soprattutto dell'aver anticipato un mio desiderio nel farmi dare le £. 400 tutte in una volta e queste *alla consegna del manoscritto*.

Abbi pazienza, ma mi fu raccomandato da tutti quelli che ebbero affari con Sommaruga.

Mi fido a lei!

Quanto al correggere le bozze, pazienza! Vuol prendersi anche questa briga?... ma non abuso? È certo che ne avvantaggio dal lato lingua, perché lei mi vorrà tanto bene da togliere qualche parola barbara che mi fosse sfuggita. E non basta, Oh! dio, che regalo! non è vero? le mando tre aggiunte da intersecare col manoscritto. La pagina precisa non la posso fissare perché io tengo solamente un copione informe, ma *à peu près* lei capirà. Se non mi sono spiegata bene, piuttosto che peggiorare il romanzo con aggiunte fuori di posto lo lasci com'è, però se le pare di capire, mi fa piacere ad aggiustarvele.

Resta il titolo. Ci ho pensato giorno e notte, ma non trovo altro che *l'Amica*. Non è preciso? Le assicuro che vorrei compiacere Sommaruga, se potessi⁴⁷; ma giudichi:

Nel bivio (non è punto nuovo)

Arduus (che non è definito affatto)

Maria (che non vuol dire nulla)

Tuttavia mi sappi dire qualche cosa in proposito; quello che a lei pare.

Caro Navarro le mando un milione... aimè, di semplici ringraziamenti, e una stretta di mano molto molto cordiale

aff. amica
NEERA.

6. – Descr.: lettera con busta giallo carico.

Ind. dest.: Signor Emanuele Navarro | via Borgognona N15 | Roma. Timbro di partenza: Milano 30-11-'84 - 7 S - Ferrovia.

⁴⁷ Il riferimento a Sommaruga in questo caso riguarda la necessità di trovare un titolo che attragga il più ampio numero di lettori, o lettrici, del giornale ai quali le appendici letterarie sono indirizzate.

7.

Milano, 10 Dicembre [1884].

Gentilis. Amico

E così, come va l'affare? Spero ella avrà ricevuta la mia lettera colle aggiunte, gliele raccomando vivamente, come le raccomando *tutto il resto*. Io, povera provinciale, sono allo scuro di quanto succede a Roma, molto più che non *frequento* la società; non so dunque niente in proposito. E per il titolo? Io proprio non trovo nulla. Galatea sarebbe bello, ma promette troppo... e poi non mi ricordo precisamente l'episodio della celebre ninfa; so appena che è fuggita da un uomo, appunto come la mia creatura⁴⁸. Che ne dice?

Con molta riconoscenza e amicizia.

aff.

NEERA.

7. – Descr.: cartolina postale da dieci centesimi, con timbro: Milano | 10-12-84 | 6 S | Ferrovia.

Ind. dest.: A signor Emanuele Navarro | Via Borgognona 15 | Roma.

8.

[Milano], 22 [Dicembre], [1884].

Gentilissimo Amico

Le mando, col desiderio, il diploma di Gran Croce dell'ordine della Fenice. Lei ha fatto miracoli; ha trovato per il mio romanzo un titolo che meglio di così non potrei immaginare. Grazie, grazie, grazie. *Il marito dell'amica* è vero, è nuovo, è semplice, è *appetissant*... anche Sommaruga deve esserne contento. Ho visto il primo N. del Nabab⁴⁹, spero bene che Sommaruga me lo manderà finché dura il mio romanzo. Come spero e *aspetto ovviamente il resto*.

Auguri al nuovo giornale! Auguri anche a lei, e sincerissimi, da un cuore riconoscente. Le ripeto che sono entusiasmata di quel titolo. Quand'ella farà il conto delle sue opere, insieme alle *Fisime di Flaviana*, alle *Figurine di Parigi*, alle *Rose azzurre* ecc. ecc. d'ora in avanti deve aggiungere «e un titolo per un romanzo di Neera».

⁴⁸ Galatea, figlia di Nereo e di Doride, così detta dalla spuma marina bianca come il latte (gàla), amata dal ciclope Polifemo, innamoratasi del giovinetto Aci, figlio di Pan e di una ninfa, ne ottiene da Latona la mutazione in fiume (dopo che Polifemo lo ha ucciso); cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, l. XIII, v. 737 sgg.

⁴⁹ La prima puntata del romanzo è uscita il giorno precedente, il 21 dicembre, nel primo numero del quotidiano, in seconda pagina, assieme al romanzo di Paul Boutet, *Enimma crudele*, in terza pagina.

Gradirei ch'ella mi dicesse francamente, che cosa pensa di questo mio romanzo, se, letterariamente, le sembra che valga qualche cosa⁵⁰. Mi dispiace che non ho avuto tempo di correggerlo meglio. La mia opinione, tra l'agonizzante scuola idealista e l'irrompente scuola materialista, sta nel giusto mezzo. Noi siamo fatti di carne, di sangue, di muscoli, come di spirito, di idee, di affetti, d'anima e di cervello (della parola non m'importa) e parmi giusto lasciare ad ogni cosa il suo posto e la sua missione. Idealista, dunque, sì, ma non fino a Giulio Carcano⁵¹.

Materialista, anche, senza dubbio, ma non fino a Zola.

La saluto caramente con una buona stretta di mano

aff. amica
NEERA.

8. – Descr.: lettera con busta giallo carico spedita a Roma il 24-12-'84.

Ind. dest.: Signor Emanuele Navarro | Via Bogognona N15. | Roma.

Timbro postale di partenza: Milano 22-12-'84 - II S - Ferrovia.

9.

[Milano], 28 [Dicembre, 1884].

Gentilissimo

Intanto che io ricevevo i suoi auguri, lei avrà ricevuto i miei — insieme coi ringraziamenti per quel bel titolo così indovinato, così simpatico!

La settimana è finita senza che i suoi pronostici e i miei desideri fossero esauriti. Non ebbi ancora nulla da parte T.

Prego continuamente e insisto in proposito.

Dolente di dovermi mostrare... con un amico... gentile; ma lei dice gentile dice buono e lei mi perdonerà.

Sempre aff. amica
NEERA.

9. – Descr.: cartolina postale da dieci centesimi, con timbro: Milano | 28-12 - '84 | 3 S | Ferrovia.

Ind. dest.: A sig. Emanuele Navarro | Via Borgognona 12 | Roma.

⁵⁰ Non conosciamo, chiaramente, l'opinione di Navarro sul romanzo, ma può risultare utile a tale scopo la lettura della recensione di un racconto di Neera, intitolato *Un nido* (Milano, Brigola, 1880) pubblicata da Navarro su «La Fronda» con lo pseudonimo di Blasco nel n. 4 dell'8 febbraio 1880, a p. 32, nella rubrica *Novità letterarie*.

⁵¹ Giulio Carcano (Milano 1812 - Novara 1884) è il rappresentante tipico di quella *élite* intellettuale milanese, manzoniana in prosa, che sostiene una letteratura fondata sul «vero», inteso come idealizzazione del reale. A parte la produzione nel campo della poesia, del teatro, della saggistica storica ed estetica, e le sue traduzioni di Shakespeare e della Bibbia, interessa, in questa sede, per la sua operazione, in certo modo anticipatrice di altri esperimenti nella stessa direzione, di passaggio, nella produzione narrativa, dalla storia alla vita contemporanea, quella delle plebi della campa-

10.

[Milano], 2 Gennaio, 1885.

Caro e paziente amico

L'anno è morto senza portarmi il *morto* che io aspettavo. E guardi, bel caso, Sommaruga non solo non mi manda i denari, ma non mi fa neanche più spedire il «Nabab», per un gran signore indiano, confessiamolo, la condotta non è generosa!

La prego di presentare a Sommaruga le mie lagnanze, e farsi dare assolutamente le £. 400 che la prego poi di spedirmi nel modo che le tornerà più comodo. Ho assunto impegni che non posso ritardare.

Qui a Milano si lagnano degli errori di stampa del «Nabab»; io più che tutti poiché il mio romanzo ne è zeppo, ma queste sono cosa di minima importanza apetto dell'altra che più mi preme, e tanto mi preme che vinco la ripugnanza del disturbarla ancora.

Mi faccia esaudita, o mio gentile Navarro e aggiungerò per mio conto alla bisaccia dei santi: Navarro ottimo e massimo.

aff.
NEERA

Procuri di non farmi spettare oltre il [...] corrente. Mi raccomando.

10. – Descr.: lettera senza busta.

11.

Milano, 7 Gennaio, 1885.

Amico gentilissimo

Le sono vivamente grata di tutte le sue premure. Ho ricevuto il buono di Sommaruga per il [...] ed ho incassato dal [...] le quattrocento lire. Mille e mille grazie a lei, e grazie anche al Sommaruga.

Spero che la sua infreddatura non la disturberà più? Le auguro sempre perfetta salute che è il migliore dei tesori, in seconda linea viene il denaro, in terza l'amore. Tutto il resto è nulla. Dieci anni fa avrei forse messo l'amore in seconda linea, e vent'anni fa in prima, addirittura... ma, aimè, si invecchia!

gna e della città nell'*Angiola Maria* del 1839 (Cogliati, Milano). Il senso della realtà concreta degli umili, edulcorata dall'intento celebrativo di una vita «onesta e innocente», manca però del tutto. Polemico nei confronti del nascente realismo di ascendenza francese, sprezzante nei confronti di Zola, condanna, tuttavia, nella produzione italiana, i residui arcaici e ogni forma di ampollosità, salvo poi ricadere egli stesso nella celebrazione di un mondo pastorale idealizzato e nella retorica edificante. La parte migliore della sua produzione è considerata quella dei racconti brevi: i racconti *Memorie di un fanciullo* del 1835, *Una povera tosa* dello stesso anno, *Il giovine sconosciuto* del 1836 e *Benedetta* del 1837, tutti editi dall'editore Cogliati di Milano.

Quando verrà lei a Milano? Io proprio desidero di vederla e stringerle la mano, discorrendo di tante tante cose.

Come va il «Nabab»? E il mio romanzo piace? Ho quasi paura di no, perché lei non mi ha mai detto nulla in proposito.

Come ne sarei dolente! L'ho scritto col cuore, mettendovi quel po' d'ingegno che mi sento. Ora lo correggo ancora, vorrei farlo uscire in volume, perfetto, se fosse possibile!

Addio caro Navarro. Non mi dimentichi, pensi che le sono sinceramente e cordialmente amica

aff.
NEERA.

11. – Descr.: lettera senza busta.

12.

Milano, 23 Aprile, [1885].

Non potete immaginarvi, caro Navarro, come sono contenta di vedervi chiedermi qualche cosa. La prontezza colla quale vi rispondo, vi attesti che sono veramente lieta di potermi mostrare amica vostra, non solamente a parole. Da Dumolard io feci stampare la sola *Regaldina*; perché Dumolard non fa molto il genere romanzo e poi è un uomo freddo, poco intrapredente è però una bravissima persona e facendo affari con lui non si ha più da pentirsi.

Dunque anderò da Dumolard e gli esporrò il vostro desiderio. Se Dumolard rifiuta, anderò da Galli (che stampa ora *Il marito dell'amica*). Vi saprò poi dire le risposte. Intanto, ottimo amico mio, una buona stretta di mano e, sempre,

vostra aff.
NEERA.

12. – Descr.: lettera con busta giallo carico.

Ind. dest: Signor Emanuele Navarro | via Borgognona 12 | Roma.

Timbro di arrivo: Roma 24-4-'85 - 2 S.

13.

Milano, 25 [Aprile], [1885].

Gentilissimo

Niente Dumolard. Questo già lo prevedevo, perché è ben difficile che Dumolard accetti per proprio conto la pubblicazione di un libro, quando non fosse d'alta letteratura (noi siamo nella piccola) e di scienza. Ora poi è impegnatissimo. Sono andata da Galli, il quale disse subito sì, credendo ad un romanzo, vedendo

poi che si tratta di novelle fece una smorfia; tuttavia, essendogli noto e simpatico il vostro nome, le guarderà volentieri se volete spedirgli il manoscritto, salvo poi ad entrare in trattative direttamente con voi.

Se dunque vi piace, mandate le novelle all'editore Galli, successo a Brigola, Galleria Vittorio Emanuele⁵².

Egli le aspetta.

Vi auguro bene e mi dico, con devota amicizia

aff.
NEERA.

13. – Descr.: lettera.

Ind. dest.: Signor Emanuele Navarro | via Borgognona 12 | Roma.

Timbro di partenza: Milano 25-4-'85 - 7 S - Ferrovia. Timbro di arrivo: Roma 26-4-'85 (sul retro della busta).

CINZIA ROMANO

⁵² Conferma del fallimento delle trattative con Galli e Dumolard è la pubblicazione della raccolta di racconti di argomento regionale *Storielle Siciliane*, alla fine dello stesso anno, con l'editore Giannotta di Catania.

SULLA DISTINZIONE TRA BELLEZZA DELL'IDEALE E SUBLIMITÀ NELLE LEZIONI DI ESTETICA DI G.W.F. HEGEL

Le *Lezioni di estetica*, tenute, com'è noto, da Hegel, prima ad Heidelberg nel 1818 e poi a Berlino negli anni 1820-21, 1823, 1826, 1828-29, cadono in una fase già eminentemente sistematica¹ dello sviluppo del suo pensiero, precisamente tra la prima redazione dell'*Enciclopedia* (1817), dove la trattazione dell'arte è ancora assorbita in quella della religione con il titolo di "*Die Religion der Kunst*", così come era accaduto nella *Fenomenologia dello spirito* (1807), e la seconda edizione del 1827, "compimento e modello del sistema per antonomasia"², in cui la sezione dedicata all'arte porta semplicemente il titolo di "*Die Kunst*".

Un attento studioso dell'estetica hegeliana ha opportunamente notato la peculiarità del testo delle *Lezioni* rispetto a quello dell'*Enciclopedia*: "Non c'è nulla, infatti, nel testo scarno dell'*Enciclopedia* che possa far presagire la ricchezza di temi delle *Lezioni*, la mole delle conoscenze artistiche di Hegel, la quantità di problemi estetici particolari lì affrontati; la fama di Hegel come filosofo dell'arte, se non potesse riposare sulle *Vorlesungen*, sarebbe incomparabilmente inferiore"³.

Agli interpreti dell'estetica hegeliana non sono però ignoti i problemi filologici concernenti l'edizione delle *Lezioni*, curata non direttamente da Hegel ma

¹ L'introduzione dell'estetica all'interno del sistema enciclopedico delle scienze si deve far risalire già al periodo di Norimberga (1808-1816), così come si ricava dal "*Parere riservato per il R. Bav. Consigliere Superiore scolastico, Emanuele Niethammer*" del 23 ottobre 1812, in G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica* (a cura di G. Radetti), Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 254-255.

² Cfr. Guido Oldrini, *L'estetica di Hegel e le sue conseguenze*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 6.

³ Cfr. Paolo D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 179. Il testo tedesco delle *Vorlesungen über die Aesthetik* utilizzato nel presente lavoro è quello in G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag Frankfurt, 1970, voll. XIII (I); XIV (II); XV (III), che ha alla base la seconda edizione Hotho (1842). La traduzione italiana di N. Merker e N. Vaccaro, *Estetica*, Milano, Feltrinelli, 1963 è citata secondo la paginazione dell'edizione Einaudi NUE, Torino, 1993 (ristampa). Tale traduzione segue il testo tedesco pubblicato da Friedrich Bassenge, Aufbau Verlag, Berlin, 1955, che ha sempre a base la seconda edizione Hotho, ma segue alcuni nuovi criteri riguardo all'ordinamento del testo e soprattutto circa la suddivisione di esso in sezioni, paragrafi e sottotitoli.

da un suo allievo uditore dei corsi berlinesi di estetica, poi storico dell'arte, Heinrich Gustav Hotho.

Solo a partire dalla metà degli anni Ottanta del XX secolo è iniziato uno studio di tipo genetico delle *Lezioni di estetica*, soprattutto per merito dei ricercatori dello Hegel-Archiv della Ruhr-Universität di Bochum, in primo luogo Helmuth Schneider e Annmarie Gethmann-Siefert⁴. Fra le *Nachschriften*, cioè i quaderni di appunti degli allievi, sono state finora pubblicate soltanto quella del 1821⁵ e quella dello stesso Hotho relativa al corso del 1823⁶. Gli altri quaderni di appunti disponibili sono quelli di Griesheim dal corso del 1826 e di Libelt dal corso del 1828-29⁷.

L'interesse degli interpreti più recenti si è concentrato sulla teoria delle forme d'arte, presentata da Hegel nella Parte Seconda delle *Lezioni*.

Secondo Paolo D'Angelo, ad esempio, è necessario "far leva sul simbolico, al di là della sua apparente marginalità, come fulcro per la interpretazione dell'intera estetica hegeliana"⁸. Si tratta del "paradigma simbolico dell'arte che non pensa più la relazione di arte e verità come relazione di identità, ma ritrova invece un rapporto necessario tra l'instaurazione di senso che avviene nell'estetica e l'organizzazione di significati della scienza-filosofia"⁹.

L'indagine sulla struttura interna del simbolico che rappresenta la sezione prima della Parte seconda del testo delle *Lezioni*, può offrire agli interpreti l'opportunità di riflettere su concetti assai complessi come quello di "simbolo" e di "sublime".

A proposito di quest'ultimo, lo stesso D'Angelo ha osservato che si tratta di una "elaborazione fortemente originale di un concetto pure già dibattutissimo come quello della sublimità"¹⁰ e, ancora più efficacemente, Peter Szondi ha notato che "la principale rivoluzione nella dottrina dell'arte nell'età di Goethe, il passaggio dall'estetica dell'effetto, storica, all'estetica reale, storico-speculativa — dalla psicologia alla filosofia — risulta particolarmente leggibile nel

⁴ Nello studio *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zur Hegels Aesthetik*, Bouvier, Bonn, 1984, la Gethmann-Siefert ha sostenuto la tesi secondo cui l'accesso agli appunti manoscritti, in particolare quelli relativi ai corsi del 1820-21 e del 1823, permette di ricavare un'immagine nuova dell'estetica hegeliana, senz'altro più fluida e quindi meno definitiva rispetto a quella consegnata dal testo redatto da Hotho.

⁵ Il volume relativo al corso del 1820-21 è stato pubblicato al di fuori dell'edizione critica: G.W.F. Hegel, *Vorlesung über Aesthetik, Berlin 1820-21. Eine Nachschrift*, a cura di H. Schneider, Frankfurt am Main, 1995.

⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von H. G. Hotho*, a cura di A. Gethmann-Siefert, Hamburg 1998 (trad. it. a cura di P. D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 2000).

⁷ L'unico studio in lingua italiana che abbia esteso l'analisi dell'estetica hegeliana anche agli appunti inediti è quello di Paolo D'Angelo, *op. cit.*

⁸ Cfr. Paolo D'Angelo, *Hegel e l'estetica in Hegel, Guida storica e critica* (a cura di Pietro Rossi), Roma-Bari, Laterza, 1992, p.150.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. P. D'Angelo, *Simbolo e arte*, cit., p.161.

destino del concetto di sublime”¹¹. Rispetto a Kant e a Schiller per i quali tale concetto è opposto e complementare a quello del bello, Hegel si colloca da un punto di vista diverso, in forza della dialettica che anima il suo “sistema”: il *sublime* diventa momento negativo all'interno del processo storico dialettico del *bello*, inteso come apparire sensibile dell'idea. Esso è “il tentativo di esprimere l'infinito senza trovare nel regno dei fenomeni un oggetto che si mostri adeguato a questa rappresentazione” (*Est.*, I, 467/410)¹². Nella sublimità, inoltre, si ha quella che Hegel chiama “la prima purificazione radicale (das erste durchgreifende Reinigen) e la prima esplicita separazione fra ciò che è in sé e la presenza sensibile” (*Est.*, I, 466/409), ossia tra l'assoluto e la natura.

Esiste però una difficoltà intrinseca al concetto di *sublime* così inteso: una volta giunti a concepire lo spirituale nella sua purezza è impossibile conferirgli una adeguata espressione sensibile, dal momento che il sensibile è proprio il finito, il limitato, l'accidentale, ciò che non ha realtà in sé, quello che nella *Scienza della Logica* Hegel aveva chiamato l'“ideale” (das Ideal), insomma l'esatto contrario di ciò che dovrebbe rappresentare.

Paradossalmente è proprio l'impossibilità dell'esposizione a venire espressa dal *sublime*, come conferma un altro passo delle *Lezioni* in cui si legge che “la sublimità è un dar forma (gestalten) che viene a sua volta annullato da ciò che esso espone, di modo che l'esposizione del contenuto si mostra al contempo come un superamento (Aufhebung) dell'espone” (*Est.*, I, 468 /410).

Il capitolo dedicato al *sublime*, *Il Simbolismo del sublime*, è collocato in posizione mediana tra il *Simbolismo incosciente*, proprio degli antichi Persiani, degli Indiani e degli Egiziani, e il *Simbolismo cosciente delle forme d'arte del paragone*, capitolo in cui vengono analizzati alcuni “generi letterari” minori come la favola, la parabola e alcune “figure retoriche” quali l'allegoria, la metafora, l'immagine, la similitudine.

Il capitolo secondo però presenta una anomalia strutturale piuttosto evidente: esso infatti è diviso in due¹³ anziché tre sottosezioni, di cui la prima, il *Panteismo dell'arte*, si occupa delle produzioni poetiche degli Indiani, degli Arabi musulmani e dei mistici cristiani, la seconda, *L'arte del sublime* (Die Kunst der Erhabenheit), ha per oggetto la poesia ebraica dei Salmi dell'Antico Testamento. Il motivo di tale inconsueta¹⁴ situazione risiede nella diversa valenza che assume

¹¹ Cfr. Peter Szondi, *Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe* (1974), trad. it. Milano, Guerini e Associati, 1995, p. 249.

¹² Nel presente lavoro le citazioni dal testo dell'*Estetica*, abbreviata con *Est.*, presentano l'indicazione del volume, in numero romano, nonché quella della pagina, in numero arabo, con il doppio riferimento, nell'ordine, all'edizione tedesca e a quella della traduzione italiana. In alcuni luoghi del testo, debitamente evidenziati, si è indicata l'opera in questione mediante esclusivo riferimento alla pagina della traduzione italiana.

¹³ Tale bipartizione entra nel *Simbolismo del sublime* solo nell'ultimo corso berlinese di estetica del 1828-29 (cfr. la trascrizione del quaderno degli appunti di Libelt).

¹⁴ Oltre che in questo punto del testo, una bipartizione si rinviene nel primo punto (A), “L'ideale come tale” del cap. III, *Il bello artistico o l'ideale*, all'interno della Parte prima, diviso in “L'indi-

il rapporto tra il contenuto (Inhalt) e la forma (Form o Gestalt)¹⁵: se infatti il contenuto — che in questo caso coincide con la Sostanza universale (die allgemeine Substanz) — è visto come “*immanente in tutti i suoi accidenti creati*”, si ha una relazione positiva, affermativa, che il panteismo dell’arte può esprimere. *L’arte del sublime* è invece la manifestazione del rapporto negativo tra la Sostanza Assoluta e la finitezza sensibile, in quanto di fronte “*all’unico dio, signore del mondo*” le creature appaiono “*impotenti e caduche*”. È questa la “*sublimità vera e propria*”.

Ora, se si prova a collocare nel testo delle *Lezioni di estetica* il problema del rapporto tra il *sublime* e il *bello*, ci si accorge che è solo questa seconda specie di sublime, l’arte degli Ebrei, a venire messa a confronto con la “*bellezza dell’ideale*”, l’arte plastica dei Greci.

Sulla natura del rapporto tra le due forme artistiche, quella *classica* e quella *sublime*, non può nascere alcun dubbio: “*Bellezza dell’ideale* (Schoenheit des Ideals) e *sublimità* vanno accuratamente distinte. Infatti nell’ideale l’interno¹⁶ compenetra la realtà esterna di cui è interno, in questa guisa, che i due lati appaiono reciprocamente adeguati e reciprocamente perciò compenetrantisi. Nel sublime, invece, l’esistenza esterna, in cui la sostanza viene portata ad intuizione, è abbassata nei confronti della sostanza, in quanto questo atto e il valore strumentale dell’esistenza esterna sono l’unico modo perché possa essere reso intuibile dall’arte l’unico Dio, che per sé è senza forma e non può essere espresso nella sua essenza positiva da nulla di mondano e di finito” (*Est.*, I, 479/420).

Secondo l’ordinamento cronologico presentato dall’intera sezione dedicata alla *forma d’arte simbolica*, gli Ebrei con la loro poesia religiosa, rappresentano l’ultimo dei popoli antichi orientali considerati da Hegel, visto che nel terzo capitolo della sezione lo sviluppo storico delle forme artistiche subisce — come si è visto — una brusca frattura.

Occorre, a questo punto, chiedersi quale posto occupi il *sublime* nel processo

vidualità bella” e “*Il rapporto dell’ideale con la natura*”. Secondo Oldrini l’inserimento di questa sezione costituisce una “forzatura sistematica” causata dalla trasposizione delle categorie dalla logica all’estetica. Cfr. G. Oldrini, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵ Giuseppe Cantillo ha distinto tre significati del termine “forma”: in primo luogo, l’arte è la *forma* (die Form) in quanto attività dello spirito assolutamente libero; è cioè la “formatività” dello spirito che è insieme il suo immediato sapere di sé; in secondo luogo, l’arte è *forma* (die Form), in quanto essa è essenzialmente l’ideale, la bellezza, è cioè la forma nell’unità immediata del concetto e della sua apparenza oggettiva, quale si dà in ogni esemplificazione del *bello artistico*; in terzo luogo, l’arte è la *forma-figura* (das Gestalt), come opera d’arte. Solo in astratto *Form* e *Gestalt*, *Forma* e *Forma-figura*, si lasciano tenere distinte. Cfr. G. Cantillo, *L’arte nella filosofia dello spirito della Jenaer Realphilosophie*, in “Il Pensiero”, XV, 1970, pp. 153-197.

¹⁶ Così ha commentato Guido Oldrini: “la coppia dialettica interno-esterno si chiarisce, nel suo funzionamento, in analogia con le coppie oppositive assoluto-relativo, astratto-concreto, infinito-finito, immediato-mediato, e via dicendo, il cui modello è sempre quello logico: la dialettica di universale e particolare”. G. Oldrini, *op. cit.*, p. 14.

dialettico delle forme d'arte. Nell'Introduzione alla forma d'arte classica, *Il Classico in generale*, si trova la corretta chiave di lettura dello sviluppo¹⁷ dell'Ideale (Das Ideal), che permette di spiegare quelle contraddizioni, più apparenti che reali, che soprattutto i primi interpreti¹⁸ dell'estetica hegeliana hanno attribuito all'articolazione triadica del *bello*, ossia alla successione delle tre forme d'arte, simbolica, classica e romantica.

Le contraddizioni più evidenti risiederebbero, pertanto, da un lato, nella constatazione che, nel processo triadico del *bello*, l'arte classica appare quale sintesi¹⁹ anziché antitesi e, dall'altro, preso atto che non può essere prodotto nulla di più bello dell'*arte classica*, nell'affermazione hegeliana "*Tuttavia vi è qualcosa di più alto [Höheres] che la bella apparenza dello spirito nella sua forma sensibile immediata, pur se creata dallo spirito come a lui adeguata*" (Est. II, 128/580).

La risposta alla prima obiezione viene dal testo delle *Lezioni* e, precisamente, dall'Introduzione sopra citata. Hegel, infatti, ripercorrendo le tappe dello sviluppo dell'*ideale*, propone un nuovo punto di vista dialettico, per così dire "sotterraneo", che guida però tale sviluppo: è possibile infatti individuare la tesi nella fase del *simbolismo incosciente*, la "*prearte*"²⁰, in cui vi era l'unità immediata di contenuto e forma, di divino e naturale; l'antitesi nelle *forme d'arte simboliche*, indiana ed egiziana, in cui si assiste alla separazione dell'idea e della forma, dello spirituale e del sensibile; e infine, la sintesi, nel senso più autentico della "*Aufhebung*", cioè non solo superamento ma anche conservazione dei due momenti precedenti, nella *forma d'arte classica*.

Hegel ritiene che "*Se questo superamento si compie effettivamente, il significato non può essere più l'ideale in sé astratto, ma è l'interno in sé ed attraverso sé determinato, il quale in questa sua concreta totalità possiede parimenti*

¹⁷ La parte seconda delle *Lezioni* è destinata alla trattazione dello "*Sviluppo dell'ideale nelle forme particolari del bello artistico*". Lo sviluppo (*Entwicklung*) dell'Ideale deriva dal diverso modo di cogliere "*l'idea come contenuto, da cui è condizionata la diversità della configurazione in cui essa appare*" (Est. I, 107/88).

¹⁸ Ci si riferisce a I. H. Fichte, autore dei *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* (1841), a H. Ulrici, autore di *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie* (1841) e infine K. Ph. Fischer, autore della *Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems* (1845). Essi sono i maggiori rappresentanti del "teismo speculativo", movimento raccolto intorno alla "*Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*" (1837-48), con l'intento di reagire al panteismo logico hegeliano. Per una disamina delle loro critiche all'estetica di Hegel, si veda la "Prefazione" di N. Merker all'*Estetica*, cit., pp. XXXVII-XLVII.

¹⁹ La prima interpretazione infatti che scaturisce dalla tripartizione delle forme d'arte considera che, lo sviluppo dell'ideale ha la sua tesi nella *forma d'arte simbolica*, l'antitesi in quella *classica*, mentre l'*arte romantica* rappresenta la sintesi che è la conciliazione e il coronamento delle due forme precedenti.

²⁰ Peter Szondi ha così commentato: "Il significato di questa prearte per l'analisi hegeliana ci diventa chiaro solo ora, retrospettivamente, essa forma la tesi dello sviluppo dialettico del *bello*". Cfr. Peter Szondi, *La poetica di Hegel e di Schelling* (trad. it. A. Marietti Solmi), Einaudi, Torino, 1986, p. 144.

presso se stesso l'altro lato, cioè la forma di un'apparenza in sé conchiusa e determinata, per cui nell'esistenza esterna, in quanto cosa sua, esprime e significa solo se stesso" (Est. II 18 /485).

Quanto alla seconda contraddizione attinente alla relazione tra *forma d'arte classica* e *forma d'arte romantica*, bisogna ricordare, con Peter Szondi, che la meta del processo dialettico delle forme d'arte non è il *bello*, ma l'autoconciliazione, l'infinità dello spirito, il suo essere — in sé — e — per-sé. "Però non per questo — avverte sempre Peter Szondi — "l'arte classica appare come un'antitesi. Ma ciò che finora è stato sintesi diventa ora tesi. Come la via che inizia con l'unità della prearte (...) ha portato (...) alla superiore unità dell'arte classica, (...), così questa via ora continua, conducendo dall'unità dell'arte, dall'*arte classica*, attraverso una nuova scissione dell'idea e della forma, dell'interno e dell'esterno, che è propria dell'*arte romantica*, ad una più alta unità. Questa unità è il sapere di sé dello spirito, la filosofia. E quindi non rientra più nell'ambito dell'estetica"²¹.

Rispetto al problema del *sublime* e al suo rapporto con il *bello*, bisogna osservare che anche nell'Introduzione alla *forma d'arte classica*, così come nel passo menzionato all'inizio (cfr. Est. I, 479/420), viene ribadita la distanza tra il *sublime* e il *bello*, ma con qualche elemento di novità. Hegel infatti, prima di diffondersi nell'enumerazione dei motivi dell'*"insufficienza"*²² del *sublime* rispetto all'arte autentica, l'arte classica, usa una espressione significativa: "*Lungo la via verso questa liberazione del significato dal sensibile immediato e verso la sua autonomia, ci imbattiamo nella sublimità e santificazione della fantasia* (Heiligung der Phantasie)" (Est. II 15 /483).

Ora, l'elemento interessante, che va sottolineato, è proprio il ruolo della fantasia dotata qui dei caratteri della "*sublimità*" e addirittura della "*santificazione*".

Secondo Hegel la fantasia non è una facoltà ma piuttosto una "*attività soggettiva produttrice*" da cui si origina l'opera d'arte. Essa è creatrice e distinta dall'immaginazione (Einbildungskraft) che è "*meramente passiva*"²³; la fantasia

²¹ Cfr. P. Szondi, *op. cit.*, pp. 144-145. Szondi prosegue sostenendo che "la stessa estetica, nella sua articolazione interna, non può essere capita, se non ci si rende chiaramente conto di questa doppia dialettica: l'arte classica non è soltanto il punto culminante dell'arte, situato fra il non-ancora dell'arte simbolica e il non-più di quella romantica. Il romanticismo porta insieme al di là dell'arte classica".

²² Nel *sublime* si assiste alla massima divaricazione, nel linguaggio hegeliano, "*inadeguatezza*" (Unangemessenheit), tra forma e contenuto "nella misura in cui l'interno non vi appare ma va tanto oltre che a rappresentazione non viene appunto nient'altro che questo essere e andare oltre" (Est. I, 479/420-21).

²³ Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (ed. 1830), l'immaginazione è descritta come momento della "*rappresentazione*" (Vorstellung), all'interno dello Spirito Soggettivo; essa è l'attività per cui l'intelligenza fa "*venir fuori*" le immagini "*dalla propria interiorità dell'io*" (cfr. Enc. § 455).

È interessante notare che nei poeti inglesi, per una curiosa vicenda di traduzione e interpreta-

"è il concepire ed il produrre rappresentazioni e forme, anzi i più profondi e universali interessi umani, manifestandoli in immagini sensibili completamente determinate" (Est. I, 63 /50).

Nel *Simbolismo fantastico* (die phantastische Symbolik) proprio dell'arte indiana, si incontrano "delle configurazioni di una fantasia in fermento (gärenden Phantasie), che con l'inquietudine del suo fantasticare indica soltanto la via che può condurre al centro vero dell'arte simbolica" (Est. I, 430 /377).

È vero che solo in questa fase sorge "il bisogno vero e proprio dell'arte", nato a sua volta dalla "scissione" (Scheidung) e dalla lotta (Kampf) fra significato e forma, ma il continuo oscillare tra sensibilità e spirituale appare ad Hegel come "un vaneggiamento senza misura del fantastico, che dal più profondo ed intimo si precipita nella presenza più banale, per subito rovesciare e distorcere l'uno estremo nell'altro" (Est. I, 432 /379)²⁴.

È significativo come, più avanti nella trattazione, sia lo stesso Hegel a porre in relazione la "fantasia indiana" e la "fantasia sublime". Si può rintracciare infatti nell'arte indiana "più un'eco della sublimità che non il simbolico vero e proprio" (Est. I, 439/384) e ciò perché in essa "il contenuto più alto è sempre introdotto in cose, fenomeni, eventi ed azioni che nella loro limitatezza non sono in grado né di avere in sé e per sé, né di esprimere la potenza di un tale contenuto" (Est. I, 439/384).

Secondo Hegel, pertanto, il *Simbolismo fantastico*, il quale è propriamente orientale, sviluppa ai suoi margini una forma, un'"eco"[Anklang] di "simbolismo del sublime" che nella sua forma più autentica coincide — come si è visto — con la poesia religiosa²⁵ ebraica. Ciò costituisce un importante indizio, secondo Michel Hulin, dell'ambiguità profonda della *forma d'arte simbolica*: essa infatti non coincide esattamente con l'Oriente, poiché, se si esamina lo schema

zione della parola tedesca *Einbildungskraft*, i due termini, *Phantasie* e *Einbildungskraft*, furono rovesciati. Coleridge e Wordsworth usarono *fancy* per indicare l'*Einbildungskraft*, cioè l'immaginazione e *imagination* per indicare la *Phantasie*, la fantasia.

Fancy, secondo Coleridge, è il potere aggregativo e associativo delle immagini, ha a che fare con cose fisse e definite; *imagination* è il "potere che forma e modifica", ha a che fare con il plastico, il cedevole, l'indefinito.

Dai tedeschi (oltre Hegel anche F. e A. W. Schlegel, Jean Paul, Schelling) la distinzione fra immaginazione e fantasia passò in Francesco De Sanctis, per il quale "la fantasia è creatrice, l'immaginazione è componitrice, ed ha del meccanico"; da De Sanctis tale distinzione passò a Benedetto Croce, il quale considera l'immaginazione come facoltà pratica, capacità di combinare in modo nuovo immagini già formate, e la fantasia come la vera facoltà poetica, o intuizione.

²⁴ Paolo D'Angelo ha notato, a proposito del tipo di conoscenze che Hegel aveva della civiltà indiana, la presenza di "una immagine fortemente di maniera", ottenuta proiettando informazioni abbastanza tendenziose di viaggiatori privi di specifico interesse artistico su quel tanto che della mitologia indiana si poteva apprendere dalla *Symbolik* di Creuzer". Cfr. P. D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*, cit., p. 126.

²⁵ È il caso di ricordare che l'"arte del sublime" solleva prepotentemente il problema del rapporto tra arte e religione, in quanto essa "deve essere chiamata arte sacra come tale e per eccellenza, perché [essa] non onora che Dio" (Est. I, 480/421).

storico proposto dalle *Lezioni sulla filosofia della religione*, “la religione ebraica, culla del “sublime negativo”, si colloca incontestabilmente al di là delle religioni orientali”²⁶.

Hegel, comunque, si preoccupa, allo stesso tempo, di indicare la “grande differenza” (die große Unterschied) esistente tra i due tipi di fantasia, quella indiana e quella ebraica. Essa “consiste nel fatto che la fantasia indiana in queste configurazioni sfrenate [presenti nei poemi religiosi] non realizza la posizione negativa dei fenomeni che essa introduce, ma appunto con quella smisuratezza e mancanza di limiti crede di aver cancellato e fatto sparire la differenza e la contraddizione fra l'assoluto e la sua configurazione” (Est. I, 439 /384).

Hegel però conclude il confronto con una curiosa identificazione: “E nella stessa misura in cui noi non possiamo ritenere come veramente simbolica e sublime questa fantasia nelle sue esagerazioni, essa non è propriamente bella (schön)” (Est. I, 439 /384).

Da questa affermazione sembrerebbe che anche nell’ “arte del sublime” siano presenti elementi della vera arte, dell’arte classica.

In effetti, nell’Introduzione già citata, *Il Classico in generale*, si legge che: “In tutti questi stadi citati [gli stadi del simbolico] gli elementi della vera bellezza e della vera arte sono certamente presenti, ma alla rinfusa, dispersi e posti in una falsa relazione, invece che in una vera identità” (Est. II, 17/485); e poi ancora, nel paragrafo dedicato alla trattazione dell’artista classico, Hegel introduce una analogia con “l’arte del sublime”: “per l’artista classico il contenuto deve essere già compiutamente esistente e dato (...). Gli artisti greci trassero la loro materia dalla religione popolare (...). Egualmente, anche gli artisti cristiani, Dante, Raffaello, hanno solo dato forma a ciò che già c’era nelle credenze e rappresentazioni religiose. Cosa analoga accade certo, per un aspetto, anche per l’arte del sublime, ma con la differenza che in tal caso il rapporto al contenuto come unica sostanza, non permette alla soggettività di avere i suoi diritti e le nega un’autonoma conchiusione” (Est. II, 28 / 494).

In base al testo delle *Lezioni* è possibile affermare che, non solo vi è una anticipazione, nel senso dello sviluppo storico-dialettico delle forme d’arte, degli elementi dell’ “arte bella” nell’ “arte del sublime”, ma anche una permanenza della “visione del sublime” all’interno della “bellezza classica”.

Si legga in proposito il seguente passo, tratto dal paragrafo “I nuovi dèi dell’ideale classico”: “(...) noi vediamo parimenti nell’individualità concreta degli dèi, nell’ideale classico vero e proprio, questa nobiltà e questa altezza di spirito, in cui si palesa la lontananza da ogni indigenza del finito, nonostante che lo spirito entri completamente nella forma corporea e sensibile. Il puro essere in sé e la liberazione astratta da ogni sorta di determinatezza condurrebbero al sublime; ma, poiché l’ideale classico viene ad apparire nell’esisten-

²⁶ Cfr. Michel Hulin, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin, 1979, p. 82.

za che è solo la sua, che è l'esistenza dello spirito stesso, anche la sua sublimità si mostra fusa con la bellezza e immediatamente, quasi, passata in essa. Ciò costituisce per le forme divine necessariamente l'espressione della maestà, della sublimità classicamente bella (der klassisch schönen Erhabenheit)" (*Est.* II, 84 /543).

Ricapitolando, da un lato, esiste una netta distinzione tra *bellezza classica* e *sublime*, ma, dall'altro, questa non è sufficiente a dichiarare l'incompatibilità tra le due forme artistiche. È significativo però che Hegel, tra tutte le civiltà orientali antiche, Persiana, Indiana, Egiziana, Ebraica, abbia scelto di contrapporre solo quest'ultima alla civiltà greca, da lui tanto ammirata fin dalla giovinezza.

Sono molteplici, a questo punto, le piste di ricerca aperte dall'analisi del rapporto tra il *sublime* e il *bello* nelle *Lezioni di estetica*. In questa sede si possono indicare le più urgenti: in primo luogo bisognerebbe estendere lo spettro dell'indagine agli altri cicli di *Lezioni* berlinesi, ossia quelle sulla *filosofia della storia*, sulla *storia della filosofia* e sulla *filosofia della religione*, allo scopo di delineare i tratti dell'interpretazione complessiva del popolo ebraico, elaborata da Hegel durante il periodo berlinese (ottobre 1818 - novembre 1831); in secondo luogo, una volta approfondita la visione storico-filosofico-religiosa hegeliana dei due popoli in questione, Greco ed Ebraico, si potrebbe cercare una spiegazione persuasiva della dialettica tra *arte del sublime* e *arte classica* presentata non solo dalle *Lezioni di estetica* ma anche dall'ultima edizione²⁷ berlinese dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1830, in cui all' "Arte", prima manifestazione dello Spirito Assoluto, vengono dedicati otto paragrafi, quelli dal § 556 al § 563.

Un tale compito critico si scontra però con una difficoltà quasi insormontabile ossia la mancanza, allo stato attuale, di una edizione critica delle *Lezioni* berlinesi.

Com'è noto, l'unica edizione critica delle *Lezioni* oggi disponibile è quella del ciclo sulla filosofia della religione,²⁸ curata da Walter Jaeschke.

Alla luce delle nuove acquisizioni²⁹, raggiunte grazie a questa edizione, è stato possibile osservare una insospettata "indecisione" da parte di Hegel circa la collocazione da dare, sul piano della filosofia della storia della religione, alla religione ebraica, "*religione del sublime*": essa, infatti, nei primi due corsi, quelli del 1821 e del 1824, precede la "*religione della bellezza*" (*Religion der*

²⁷ Solo nell'ultima edizione compare l'espressione "forma d'arte simbolica" adoperata invece in modo stabile nelle *Lezioni di estetica*. Tale espressione mancava tanto nell'edizione heidelberghese del 1817, quanto in quella, assai ampliata, del 1827.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 voll., hrsg v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1983-85. Tale edizione occupa i voll. III, IV (in due tomi), V delle *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*.

²⁹ Si veda in proposito: Claudio Cesa, *Note e notizie in "Giornale critico della filosofia italiana"*, LXIII, 1984, pp. 135-137; LXV, 1986, pp. 460-462.

Schönheit), la religione greca, mentre nel corso del 1827 è quest'ultima a precedere la "*religione del sublime*" (Religion der Erhabenheit), la religione ebraica. Nell'ultimo corso, quello del 1831, Hegel muta ancora una volta l'assetto delle "*religioni determinate*", collocando la religione ebraica tra le "*religioni del Bene*" (Religion des Guten) precisamente con la religione persiana, con quella dei Fenici e infine con quella degli Egiziani. La religione greca diventa, in quest'ultimo corso, "*religione della libertà*" e quindi, secondo Hegel, guadagna un punto di vista "più alto" rispetto alla religione ebraica.

Interpreti autorevoli quali Otto Pöggeler, Peter C. Hodgson, Paolo D'Angelo, ritengono che non si tratti semplicemente di un mutamento di disposizione intercorso da un ciclo di lezioni ad un altro, anzi, secondo Hodgson, bisogna parlare di "*striking*" e "*significant metamorphosis*"³⁰.

Devono essere presi in considerazione dei fattori esterni certamente non indifferenti al fine di spiegare questi mutamenti.

Nel caso del corso del 1827, a parere di Hodgson, può avere influito la reazione di Hegel all'accusa di "panteismo" e quindi di "ateismo", rivoltagli dai "neopietisti" proprio negli anni berlinesi³¹.

Si giustificerebbe così il deciso avanzamento della "*religione del sublime*", religione rigorosamente monoteista, rispetto alla religione greca, politeista.

Per quanto riguarda il corso del 1831, Hegel, sempre secondo Hodgson, potrebbe essere stato indotto a mutare nuovamente le sue convinzioni a causa degli eventi politici rivoluzionari intervenuti proprio tra il 1830 e il 1831 in Europa, in primo luogo la "rivoluzione di luglio" di Parigi, seguita a breve distanza da quelle di Bruxelles e di Varsavia³².

Al di là delle motivazioni che avrebbero indotto Hegel a modificare la sua linea interpretativa riguardo al popolo ebraico e alla sua religione, è importante affermare, come fa Otto Pöggeler, che negli ultimi anni berlinesi Hegel assegna alla fede giudaica un ruolo di preparazione della religione cristiana, associandola così al compito di tutte le altre religioni "*determinate*", inferiori rispetto al cristianesimo, ma assolutamente necessarie per lo sviluppo dello Spirito e della coscienza, poiché ogni grado è religione, contiene tutti gli elementi essenziali della religione, anche se non in maniera cosciente, nella loro totalità³³.

Anche Hodgson conclude, in modo significativo, che il percorso disegnato da Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* non mira tanto a mostrare "*a developmental history of religion*" quanto piuttosto a individuare "*a typology of distinctive shapes of religions consciousness, each of which displays its distinctive contributions and limits*"³⁴.

³⁰ P. C. Hodgson, *The Metamorphosis of Judaism in Hegel's philosophy of religion*, in "Hegel Today" 1988, pp. 89, 98.

³¹ *Ibidem*, p. 94.

³² *Ibidem*, p. 97.

³³ Otto Pöggeler, *L'interprétation hégélienne du Judaïsme*, in "Archives de Philosophie", 44, 1981, p. 235.

³⁴ P. C. Hodgson, *op. cit.*, p. 98.

Alla luce di quanto fin qui osservato, la distinzione tra "*bellezza dell'ideale*" e "*sublimità*" da cui si è inizialmente partiti assume senz'altro un rilievo assai problematico.

Ciò che emerge in modo chiaro è la vitalità del sistema hegeliano che, lungi dall'essere una costruzione artificiosa e fredda, costringe l'interprete a misurarsi continuamente con la sua complessità, fatta anche — come si è cercato di mostrare — di indecisioni e di contraddizioni che attendono di essere accolte e comprese.

MARINELLA SCIUTO

PROLEGOMENA PER UNA LETTURA FILOLOGICA DELLA *VIRGINAL* DI DRESDA

Dietrich von Bern (Teodorico da Verona) è stato nel tardo Medioevo il personaggio più popolare dell'epica eroica in lingua tedesca; su di lui e sulle sue imprese si incentra una vasta produzione letteraria in versi¹. Punto di partenza per la nascita di tali opere sono le leggende e i racconti popolari fioriti intorno alla figura del re ostrogoto Teodorico (453-526).

I poemi medio-alto-tedeschi su Teodorico² vengono distinti dalla critica in due gruppi principali. Da una parte si annoverano le opere appartenenti all'epica teodoriciana storica (*historische Dietrichepik*) che rielaborano in maniera del tutto arbitraria le alterne vicende relative alla conquista dell'Italia da parte degli Ostrogoti; in questi poemi³ Dietrich/Teodorico assume le vesti di principe dolente e generoso, costretto a soccombere alle pretese egemoniche dello zio

¹ Una panoramica delle fonti leggendarie e storiche (comprese anche quelle letterarie e poetiche) sulla figura di Dietrich von Bern /Teodorico il Grande è offerta dalla dissertazione di Hans Joachim Zimmermann, *Theoderich der Große – Dietrich von Bern. Die geschichtliche und sagenhafte Quellen des Mittelalters*, Bonn [tesi di laurea] 1972. Sulla figura storica di Teodorico è fondamentale il lavoro dello studioso Wilhelm Ensslin, *Theoderich der Große*, München 1959².

² Sull'epica teodoriciana esiste una vasta letteratura; per una informazione generale sull'argomento si può consultare il manuale di Roswitha Wisniewski, *Mittelalterliche Dietrich-Dichtung*, Stuttgart 1986 (SM 205) oppure la più recente "introduzione" di Joachim Heinze, *Einführung in die Mittelhochdeutsche Dietrichepik*, Berlin-New York 1999.

³ Le due opere principali di questo gruppo, la *Dietrichs Flucht* (*La fuga di Teodorico*) e la *Rabenschlacht* (*La battaglia di Ravenna*), costituivano un ciclo narrativo unico, nel quale *La fuga* rappresentava una sorta di antefatto a *La battaglia*; così perlomeno dovettero essere intese dai contemporanei: difatti, nei quattro testimoni completi che le contengono, esse sono copiate sempre una di seguito all'altra. Di ciascun poema esiste anche un testimone frammentario che conteneva probabilmente anche una redazione dell'altro testo. La trasmissione scritta della *Dietrichs Flucht* e della *Rabenschlacht* ha inizio nella seconda metà del XIII secolo e culmina, all'inizio del XV secolo, nell'esemplare di pregio dell'*Ambraser Heldenbuch*, commissionato da Massimiliano I d'Asburgo. L'edizione critica delle due epopee "storiche", dalla quale, ancorché superata, si continua a citare, è quella di Ernst Martin, *Alpharts Tod, Dietrichs Flucht, Rabenschlacht*, Berlin 1866, rist. anastatica Dublin/Zürich 1966, 1975 (Deutsches Heldenbuch II). All'epica teodoriciana storica appartengono ancora opere minori (e frammentarie) come l'*Alpharts Tod* (*La morte di Alphart*) e il *Dietrich und Wenezlan* (*Teodorico e Venceslao*).

Ermanarico, suo nemico acerrimo, e a fuggire dall'Italia per cercare rifugio presso la corte di Attila⁴.

Le opere appartenenti all'altro gruppo, la cosiddetta epica teodoriciano avventurosa (*aventurehafte Dietrichepik*)⁵, hanno invece un tono più lieto e raccontano, spesso immerse in un'atmosfera da favola, le imprese cavalleresche del giovane Teodorico e dei personaggi del suo seguito, primo fra tutti il fido Ildebrando; il giovane eroe deve confrontarsi con esseri invincibili, dalla forza sovrumana come i giganti (ad esempio nell'*Eckenlied*, *Il canto di Ecke*, o nel *Sigenot*) oppure dotati di astuzia e di poteri sovranaturali come i nani (nel *König Laurin*, *Re Laurino*), o infine deve battersi contro creature mostruose come i draghi (nella *Virginal*). Nonostante la sua iniziale riluttanza nel cimentarsi in imprese rischiose e dall'esito incerto, Teodorico assume qui spesso il ruolo del cavaliere che libera damigelle in pericolo mortale sconfiggendo definitivamente il loro oppressore (nel *Goldemar*, nel *Wunderer*, e ancora nella *Virginal*).

Le opere dell'epica avventurosa vivono, specie tra il XIII e il XIV secolo, un periodo di intensa proliferazione testimoniata, fra l'altro, dalle numerose attestazioni scritte e dal processo di rielaborazione e di rimaneggiamento cui questi testi, giunti in recensioni talvolta molto diverse tra loro, sono stati sottoposti⁶. I poemi teodoriciani sono stati spesso copiati in codici miscelanei, i cosiddetti *Heldenbücher* ("libri d'eroi"), prima manoscritti e poi a stampa. Tali codici sono talvolta arricchiti da miniature: si tratta perlopiù di illustrazioni di piccolo formato, collocate all'interno del poema, come una sorta di commento puntuale alla narrazione; altre volte invece le miniature, inserite all'inizio del testo, occupano

⁴ Totale è in queste opere la confusione tra epoche storiche diverse: così Ermanarico, Teodorico e Attila vengono rappresentati come contemporanei, pur essendo vissuti a generazioni di distanza l'uno dall'altro. L'etichetta di epica storica non è di per sé indice di attendibilità o di veridicità, ma rappresenta una classificazione di comodo sotto la quale vengono raccolti quei testi che narrano avvenimenti di carattere "politico". Ricordo inoltre che la materia teodoriciano, come anche altri testi dell'epica eroica, è per definizione anonima.

⁵ Sull'argomento vedi la dettagliata dissertazione di Joachim Heinzle, pubblicata con il titolo: *Mittelhochdeutsche Dietrichepik. Untersuchungen zur Tradierungsweise, Überlieferungskritik und Gattungsgeschichte später Heliendichtung*, München 1978. Sull'epica teodoriciano (soprattutto avventurosa) esiste il prezioso volume collettaneo *Deutsche Helieneik in Tirol, König Laurin und Dietrich von Bern in der Dichtung des Mittelalters*, Beiträge der Neustifter Tagung 1977 des Südtiroler Kulturinstitutes, hrsg. von Egon Kühebacher, Bozen 1979. Tra gli studiosi italiani in particolare Marina Cometta si è occupata dell'epica avventurosa in due interessanti lavori: Marina Cometta, *Il Laurin e il mondo dei racconti popolari. Un'analisi stilistico-formale*, Milano 1981, e idem, *La figura del gigante antropofago nella "Dietrichepik"*, in F. Cercignani (a cura di), *Letteratura e Filologia* - Scritti in memoria di Giorgio Dolfini, Milano 1987, pp. 109-131.

⁶ Le prime attestazioni scritte di questi testi non sono anteriori all'inizio del XIII secolo; è possibile tuttavia che siano esistite in forma orale già in epoche precedenti. Alla svolta del XIV secolo ha fine la fase più intensamente produttiva di questo genere; per tutto il XIV secolo poi i poemi teodoriciani avventurosi vengono di continuo modificati e rielaborati. Nella seconda metà del XV secolo, anche grazie all'invenzione della stampa, la diffusione di questi testi subisce un notevole incremento.

una pagina intera e hanno la funzione di introdurre, come una sorta di titolo (*Titelbilder*), il poema stesso.

In generale i poemi dell'epica avventurosa non hanno particolare levatura artistica e costituiscono materia destinata all'intrattenimento collettivo. Essi sono stati redatti prevalentemente in forma strofica: ciò fa supporre che fossero destinati, più che alla lettura individuale, alla recitazione cantata⁷. Tale recitazione, ad opera di cantori girovaghi, capaci all'occorrenza di improvvisare e di rielaborare la materia seduta stante, poteva avvenire sulla pubblica piazza, durante le fiere o le feste religiose, nelle osterie, oppure in ricche case della nobiltà e dell'alta borghesia, dove un menestrello allietava con i "suoi" racconti le lunghe serate invernali o si esibiva in particolari occasioni conviviali⁸.

Il pubblico dei poemi teodoriciani era dunque molto variegato e comprendeva non soltanto il popolo illetterato ma anche altri fruitori, interessati in generale al processo di trasmissione e di diffusione della cultura, come la nobiltà, l'alta borghesia e il patriziato delle nascenti città tedesche. La fonte di informazioni più attendibile sul pubblico e sui probabili fruitori di questi testi è costituita dalle notizie inerenti i proprietari dei codici: esse sono rivenibili nelle annotazioni contenute all'interno dei manoscritti stessi e negli elenchi di biblioteche private⁹. Si trovano spesso anche testimonianze indirette della diffusione di questi poemi in ampi strati sociali, come la riproduzione di strofe isolate in quaderni personali e in registri di beni. Anche i rappresentanti del clero pare abbiano apprezzato il genere, come attestano le lamentele di Lutero¹⁰ che rimproverava i pastori di infarcire i propri sermoni di *exempla* su Teodorico piuttosto che di argomentazioni di carattere teologico.

Probabilmente in una cancelleria della ricca Norimberga viene portato a compimento uno dei codici miscellanei dell'epica teodoricana, noto anche con il nome di *Dresdner Heldenbuch* dalla biblioteca in cui è attualmente conservato (cod. M 201 della Landesbibliothek di Dresda). Il codice è stato redatto entro la Pasqua dell'anno 1472, come è annotato scrupolosamente dal copista principale, quel Kaspar von der Rhön cui si deve la gran parte dei poemi raccolti e che si firma (di solito con le iniziali *k. v. d. r.*, ma talvolta con il nome per esteso) in calce ai poemi da lui ricopiati. In letteratura difatti il codice è citato anche come *Heldenbuch* di Kaspar von der Röhn, dato il ruolo predominante di questo scribe nella stesura

⁷ La presenza di miniature di per sé non esclude che i manoscritti fossero destinati alla lettura collettiva o alla recitazione.

⁸ Tipica delle opere dell'epica avventurosa è la strofa nota come *Bernerton* ("la strofa di Verona"); essa consta di tredici versi uniti in un complesso schema di rime che ricorda da vicino la struttura della canzone. Nel *Bernerton* sono redatte la *Virginal*, l'*Eckenlied*, il *Sigenot* e il poema frammentario *Goldemar*.

⁹ Maggiori dettagli sui possessori di codici dell'epica teodoricana si trovano in: Werner Fechter, *Das Publikum der mittelhochdeutschen Dichtung*, Frankfurt 1935; interessanti speculazioni sui possibili fruitori della materia vengono avanzate da Joachim Heinzle, *Mittelhochdeutsche Dietrichepik*, pp. 268-279.

¹⁰ Cfr. John L. Flood, *Theologi et gigantes*, *The Modern Language Review* 62 (1967), pp. 654-660.

del manoscritto. Originario di Münnerstadt, città della Franconia nei dintorni di Norimberga, Kaspar era uno studente immatricolato presso l'Università di Lipsia (allora appartenente alla Baviera)¹¹. Probabile committente è stato il duca Baldassarre del Meclemburgo, al quale il codice è intitolato e il cui stemma è ancora visibile sul primo foglio (una testa di toro coronata)¹². Il *Heldenbuch* di Dresda (in tutto 353 fogli) contiene la raccolta più completa di poemi dell'epica teodoricianica avventurosa¹³, oltre a numerose opere estranee al genere, ma attinenti per tematica e contenuto; nell'ordine vi si trovano¹⁴:

- I l' *Ortnit* (ff. 1r-43r);
- II il *Wolfdietrich* (*Teodorico il Lupo*, ff. 44r-91r);
- III l' *Eckenlied* (ff. 92r-151r)¹⁵;
- IV il *Rosengarten zu Worms* (*Il giardino delle rose*, ff. 152r-191v);
- V il *Meerwunder* (*Il mostro marino*, ff. 193r-199v);
- VI il *Sigenot* (ff. 201r-240r);
- VII il *Wunderer* (ff. 241r-263v);
- VIII il *Herzog Ernst* (*Il duca Ernesto*, ff. 265r-275v);
- IX il *König Laurin* (ff. 277r-313v);
- X la *Virginal* (ff. 314r-344r);
- XI il *Jüngerer Hildebrandlied* (*Il canto di Ildebrando recenziore*, ff. 345r-349r).

Oltre a quella di Kaspar si riconoscono nel codice altre due mani: a una di esse sono riconducibili i due poemi iniziali (*Ortnit* e *Wolfdietrich*) e i due finali (cioè la *Virginal* e *Il canto di Ildebrando*), mentre a una terza mano è ascrivibile il solo *Meerwunder*. La scrittura adottata dai copisti del *Heldenbuch*, a parte le ovvie differenze tra una mano e l'altra, sulle quali non è il caso di soffermarsi in questa sede, è una *bastarda* tedesca meridionale, che coniuga adeguatamente eleganza e regolarità di tratto con l'esigenza di una esecuzione veloce. Il codice è arricchito da nove miniature a tutta pagina, colorate a tinte opache e rifinite con oro e argento: ciascuna di esse introduce il poema che precede, illustrandone un episodio saliente.

¹¹ Cfr. Friedrich Zarncke, *Kaspar von der Roen*, Germania 1 (1856), pp.53-63.

¹² È probabile che il codice non sia mai giunto nelle mani del duca, dato che, ancora all'inizio del XVIII secolo, la sua presenza è attestata per via indiretta, ma abbastanza attendibile, a Norimberga. Acquistato dallo studioso Johann Christoph Gottsched, il codice fu poi acquisito dalla biblioteca di Dresda.

¹³ I testi dell'epica teodoricianica storica e di quella avventurosa non si trovano mai negli stessi codici: già nel Medioevo dunque le opere appartenenti ai due generi erano volutamente tenute separate.

¹⁴ Tutti i testi contenuti nel *Heldenbuch* di Dresda sono stati pubblicati, in veste diplomatica, da Friedrich von der Hagen e Alois Prümmer in: *Der Helden Buch in der Ursprache*, I-II, Berlin 1820-1825. Un'edizione diplomatica del *Wolfdietrich* è contenuta in una dissertazione del 1935: E. A. Fuchs, *Studies in the Dresdner Heldenbuch. An Edition of Wolfdietrich K* [tesi di laurea, University of Chicago 1933] Chicago 1935.

¹⁵ Dell'*Eckenlied* esiste una recente edizione sinottica, comprendente tutte le redazioni del poema, inclusa anche quella di Dresda, a cura di Francis B. Brévar: *Das Eckenlied*, Samtliche Fassungen, I-III, Tübingen 1999 (ATB 111).

La redazione della *Virginal* contenuta nel *Dresdner Heldenbuch* è da alcuni anni oggetto di studio in vista della mia edizione riveduta e commentata (titolo provvisorio: "La *Virginal* del *Heldenbuch* di Dresda: una nuova edizione"); l'unica edizione della *Virginal* di Dresda si trova nel già citato centone *Der Helden Buch* del 1825, a cura di Friedrich von der Hagen e di Alois Primisser; in seguito il testo e il codice nel suo complesso, ad eccezione di citazioni sparse (e della recente edizione sinottica dell'*Eckenlied* curata da Brévar), hanno suscitato scarso interesse presso gli studiosi.

Come gli altri testi dell'epica teodoriciana avventurosa anche la *Virginal* è tramandata in redazioni che differiscono sensibilmente per la lunghezza, lo stile e la maniera in cui il materiale narrativo comune è stato disposto e rielaborato. Si distinguono tre redazioni trasmesse in altrettanti testimoni completi: la prima, *h* (Cpg. 324 della Universitätsbibliothek di Heidelberg) è la versione più lunga e risale al 1440¹⁶; la seconda, *w*, è contenuta nel *Heldenbuch* di Lienhart Scheubel (Vindob. 14478 della Nationalbibliothek di Vienna), della seconda metà del XV secolo (1480 circa)¹⁷; la terza, *d*, è rappresentata dal testo del *Heldenbuch* di Dresda¹⁸. A questi testimoni cartacei si aggiungono diversi frammenti, riconducibili nella maggior parte dei casi a *h*.

Riassumerò il contenuto del poema, tenendo conto delle principali divergenze esistenti tra una redazione e l'altra. Il giovane Teodorico, accompagnato da Ildebrando, affronta la sua prima *aventiure*: egli deve salvare *Virginal*, regina del Tirolo, dal pagano Orkise che ne devasta il regno e la obbliga a sacrificargli ogni anno una vergine. Nella foresta Ildebrando salva una fanciulla inseguita da Orkise, mentre Teodorico riesce a sconfiggere da solo una masnada di saraceni¹⁹. Per via i due incappano in nuove avventure: Ildebrando libera il giovane Rentwin dalle fauci di un drago, mentre Teodorico è alle prese con altri draghi. I due vengono invitati dai genitori di Rentwin nel castello di Arona, dove avvengono grandi festeggiamenti. Successivamente Teodorico viene catturato e imprigionato dai giganti a Mûter e viene poi liberato dai suoi alleati che, giunti da mezza Europa, affrontano i giganti in una serie di duelli. Una volta liberato il principe, tutti si dirigono verso il Tirolo, dove vengono accolti con mille onori da *Virginal*. Nella

¹⁶ La *Virginal* di Heidelberg consta di 1097 strofe nel *Bernerton*. Il testo è stato pubblicato da Julius Zupitza, *Dietrichs Abenteuer von Albrecht von Kemenaten, nebst den Bruchstücken von Dietrich und Wenezlan*, Berlin 1870, rist. anastatica Dublin/Zürich 1968 (Deutsches Heldenbuch V).

¹⁷ Il codice contiene, oltre alla *Virginal*, i due poemi relativi al ciclo di "Teodorico il lupo", l'*Ormit* e il *Wolfdietrich*, una redazione tarda del *Nibelungenlied* e altri testi epici minori. Probabile è la provenienza del manoscritto da Norimberga dove Lienhart Scheubel, primo proprietario del codice, come risulta dall'ex-libris, ha certamente vissuto. La *Virginal* di Vienna (866 strofe) è edita da Franz Stark, *Dietrichs erste Ausfahrt*, Stuttgart 1860 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart LII).

¹⁸ La *Virginal* di Dresda consta di 130 strofe nel *Bernerton*; alla fine il copista anonimo si vanta di avere ridotto il testo da una versione più lunga di 408 strofe.

¹⁹ Alla fine del mio contributo è riportata la miniatura relativa alla *Virginal* del codice di Dresda che, verosimilmente, raffigura la lotta tra Teodorico, Ildebrando e i pagani.

redazione *h* il principe, richiamato da un messo, ritorna in patria abbandonando Virginal al suo destino, mentre in *d* e in *w* egli sposa la regina liberata portandola con sé a Bern. In *d* manca inoltre l'episodio della cattura e della prigionia di Teodorico presso i giganti e al suo posto si trovano altri due avvenimenti: nel primo Teodorico viene sfidato a duello da un cavaliere, Libertin, lo vince e ne diviene amico; nel secondo, a seguito di una caccia, Teodorico e i suoi giungono al castello del pagano Japanas, figlio di Orkise, e vi liberano le tre principesse tenute prigioniere. La redazione *w* presenta, unificandoli, gli episodi presenti sia in *d* sia in *h*. Come si è detto, il tono e lo stile di *d* sono molto diversi rispetto alle altre due redazioni: il finale in *d* assume un accento spiccatamente comico e burlesco grazie al quale Teodorico e Ildebrando perdono definitivamente la loro statura nobile ed "eroica"; lo stile, inoltre, che nelle altre due versioni mantiene ancora un tono cortese, diviene qui più "borghese" e rustico.

Premesse metodologiche

Nessuno dei numerosi poemi contenuti nel *Heldenbuch* di Dresda è stato mai analizzato dettagliatamente dal punto di vista linguistico. La dissertazione di E. A. Fuchs sul *Wolfdietrich K* non fa alcun riferimento al dialetto utilizzato dal redattore, mentre le annotazioni sulla lingua utilizzata da Kaspar, contenute nell'edizione critica del *Sigenot* di Schoener, che la classificano come francone orientale, si basano più sulle affermazioni dello scriba, a proposito della sua origine (Münnerstadt), che sui risultati effettivi della breve analisi fonetica del testo.

Il codice è stato effettivamente copiato a Norimberga, città che, con il francone orientale, si colloca geograficamente al confine tra due grandi aree linguistiche: il tedesco superiore orientale (il bavarese) e il tedesco centro-orientale (particolarmente il turingio).

Come lo stile ha perduto la sua veste cortese, anche la lingua del codice assume dialettismi e regionalismi, a differenza di quanto avveniva presso i rimatori dell'età cortese che intenzionalmente evitavano le coloriture dialettali. Si vedrà difatti che il dialetto in cui è redatta la *Virginal* risente di una serie di influssi e di elementi che a prima vista possono sembrare contraddittori, ma che si spiegano tramite l'amalgama linguistico proprio della cancelleria in cui il codice è stato copiato, probabile punto d'incontro di mutamenti fonetici e linguistici di origine diversa e apparentemente inconciliabili tra loro. Nella determinazione del dialetto influiscono ovviamente anche altri fattori, come la presenza di *Vorlagen* diverse per i vari testi e le interferenze dovute alle caratteristiche fonetiche del dialetto dei vari copisti.

La nostra analisi non ha la pretesa di rappresentare in maniera esaustiva e con precisione statistica tutte le occorrenze di un determinato fenomeno, in questo senso non sono stati previsti calcoli precisi circa i vari fenomeni linguistici presenti nel testo; il nostro obiettivo è invece di descrivere lo *Schreibdialekt* usato. L'esame del dialetto della *Virginal* si concentra quindi sulla valutazione

della "lingua scritta" della cancelleria o dello *scriptorium* di Norimberga che traspare dalla realizzazione grafica nel testo.

Nella raccolta degli esempi da riportare si è deciso di procedere nel seguente modo: si sono scelte innanzitutto quelle parole rappresentative di determinate forme scribali e che valgono come occorrenze normali di un determinato fenomeno linguistico; accanto ad esse si trovano le occorrenze e i casi più rari che compaiono nel testo in maniera irregolare e isolata e che sono stati enumerati nella maniera più completa e attendibile possibile.

Per la descrizione si è scelto come punto di partenza la serie dei fonemi del mat. "classico"²⁰, verificando, caso per caso, quali grafemi vengano utilizzati per la resa dei vari suoni. Tale approccio consente di tenere presente anche l'aspetto diacronico della lingua, rappresentato dal riferimento ad uno stadio evolutivo più antico, oltre a quello sincronico, che si trova rispecchiato nella resa grafica dei fonemi. Lo scopo è verificare se un particolare processo linguistico si realizzi nel testo in maniera più o meno coerente, senza variazioni, oppure se la sua resa oscilla tra varianti diverse, e infine, se esistano varianti predominanti. Per ciascun esempio è riportata la posizione corrispondente nel testo, indicata con il numero della strofa e del verso. Per le forme molto frequenti si è preferito omettere l'indicazione precisa, utilizzando invece le espressioni "ecc." oppure "passim".

La descrizione parte dall'analisi dei grafemi vocalici, tenendo in considerazione dapprima il vocalismo in sillaba tonica e successivamente il vocalismo delle sillabe secondarie; di seguito verranno analizzati i grafemi relativi al consonantismo. Alla fine, dopo le osservazioni conclusive, sono riportate le tabelle riassuntive inerenti la corrispondenza tra i fonemi del mat. classico e la loro resa grafica nel testo della *Virginal*.

1. Le vocali in sillaba tonica

1.1 Le vocali brevi

Mat. /a/

La vocale breve mat. /a/ è resa con <a>: *man* 1.7, 2.9, 4.1, 15.3, *sas* 1.1, 35.12, 42.2, 50.11, 66.12; 73.11, *was* 1.2, 11.9, 38.2, *vant* 1.7, *fant* 13.5, 59.11, *pant* 66.9, *sprach* 4.6, 10.8, 30.13, *starb* 1.13, 60.1, *gewan* 2.4, 20.13, 32.3, 40.11, *geschach* 12.7, 56.7, 72.2, 88.12, *ran* (mat. *rennen*) 70.4, *derclange* 75.8, *pflag* 47.13, 66.10, *ersach* 72.1, *sach* 7.2, 74.12, 96.12, 108.4, *gesach* 87.8, *langet* (mat. *langen*) 80.7, *alt* 1.12, *vater* 1.13, 51.13, 58.12, 91.5, *lant* 2.5, 4.7, 51.11, 59.13,

²⁰ Questo approccio metodologico è stato scelto anche da André Schnyder per la valutazione del dialetto del *Biterolf und Dietleib* e più recentemente da Lenka Vaňková per lo studio della lingua usata nei documenti cancellereschi in alcune isole linguistiche della Moravia: cfr. André Schnyder, *Biterolf und Dietleib*, Bern-Stuttgart 1980, pp. 15-47 e Lenka Vaňková, *Die frühneuhochdeutsche Kanzleisprache des Kühnländchens*, Frankfurt/ M. 1998, part. pp. 19-21 e 49-116.

61.11, 90.5, *brant* 2.12, *prant* 3.9, *slachen* 3.9, *gwalt* 3.11, *walt* 3.13, *zagheit* 4.11, *zaghaftiger* 26.8, *unverzagter* 85.1, *genant* 4.9, *tag* 11.6, 55.12, 98.12; *gewant* 18.2, 46.2, *beschaffen* 12.5; *gemaches* 8.5, *gemach* 44.11, *gmache* 66.8.

Il preterito singolare del verbo mat. *queman*²¹ presenta nel codice vocalismo in /o/: *kom* 5.9, 6.14, 11.7, 31.12.

La labializzazione di /a/ > /o/, fenomeno diffuso soprattutto nel bavarese, si manifesta sporadicamente anche in questo testo: *pos* (mat. *baz*) 67.13; la forma *stom* (mat. *stam*) 11.9 è probabilmente condizionata anche dalla rima (*kom* 11.7)²².

Mat. /ë/

La resa di mat. /ë/ (aat. /e/, germ. */e/, */i/), la cui pronuncia doveva essere aperta, è in tutti i casi <e>: *er* 1.3, 2.1, *es* 13.2, *den* 1.11, *des* 1.13, *her* 1.12, *erwerben* 2.8, *degn* 2.11, *küner helt* 3.6, 96.5, *der helt* 120.2, *helft* (imperativo, II plurale) 4.6, *gehelffen* 27.12, *helffen pein* 15.11, 102.11, *lebt* 1.10, *leb ich* 52.8, *leben* (sostantivo) 18.3, 37.2, 69.7, *leben* (infinito) 62.6, *lebens frey* 32.5, *Perner* 9.5, *perg* 9.7, 123.12, 124.1 *pergeholl* 106.9, *aus hollem perg* 116.12, *perck* 28.11, 49.2, 119.4.

L'innalzamento di /ë/ > /i/ in *achsigg* 2.9, *achsick* 3.4 (mat. *ahztëc*, *ahzëc*)²³ sembrerebbe attestare l'indebolimento di /e/ in sillaba non tonica (/i/ come in tedesco *achtzig*): *zëc* non viene più riconosciuto come la seconda parte di un composto, ma come una sillaba flessiva e il suo vocalismo si modifica a somiglianza delle sillabe secondarie.

Mat. /e/

Per /e/ (esito di metafonìa palatale primaria di /a/, dalla pronuncia chiusa) si trova <e>²⁴: *mit schlegen* 24.4, 26.3, 56.12, *totschlegen* 26.5, *schwentzen* 20.11, *greben*

²¹ mat. *queman* (che si conserva come *queman* – *quam* – *quamen* solo nel tedesco centrale) presenta una significativa alternanza nel vocalismo dell'indicativo preteterito: tipiche del bavarese sono le forme *kom* – *kômen*, mentre in alemanno prevalgono *kam* – *kâmen*; cfr. Paul § 248. *kam* ricorre nel codice solo in un caso (76.3).

²² Di fatto la labializzazione di /a/ > /o/ rappresenta una caratteristica del bavarese ed in particolare di quello centrale e meridionale; i due fonemi vengono comunque tenuti distinti nella grafia. Il processo avviene parallelamente all'avvicinamento di /â/ > /ô/ (con innalzamento e labializzazione di /â/); questo secondo fenomeno sembra nel testo ad uno stadio più avanzato; vedi sotto. Benché la rima *kom*: *stom* non consenta di escludere che <o> possa stare qui in entrambi i casi per /a/, la preferenza per il grafema <o> sembra abbastanza indicativa; evidentemente questo tipo di rima non era avvertita come problematica dal redattore. A questa medesima casistica va ricondotto anche il caso di *kom*: *nam* 99.1:2. Cfr. Paul § 159.9.

²³ Su questo fenomeno di innalzamento vocalico (/e/ > /i/) si veda Paul § 64.

²⁴ La metafonìa palatale primaria di aat. /a/ si è prodotta già intorno al IX secolo (cfr. Paul § 62) e viene indicata con il simbolo /e/; la sua pronuncia deve essere stata chiusa. Il fonema si ritrova, tra l'altro, all'interno della flessione dell'aggettivo (come prodotto di metafonìa nel comparativo e nel superlativo) e del sostantivo (differenziazione tra singolare e plurale) e al presente dei verbi forti di I classe.

23.5, *durch die este* 21.8, *lenger* 19.4, 32.11, *herte* (avverbio) 25.10, *aus herten helben* 35.11, *herter streit* 96.5, *herte stros* 70.11, *herte helme* 80.11, *ausserwelte* 2.11 (da germ. **waljan*, mat. *wellen*), *zwelff mannes sterck* 18.7, *derschelt* 20.12, *gewer* 27.6 (mat. *gewarn*), *dort helt ein cristen man* 30.7 (mat. *halten*), *geschwechet* 14.7, *schwecht* 16.3 (cfr. mat. *swach*), *liebe geste* 46.3, *mein geste* 59.7, *den gestalten* 61.5, *lieb gest* 64.12, *krefte* 17.2, *hent* 101.4, *tregt* 54.3, *gerte* 80.8.

Mat. /ä/

L'esito della metafonìa secondaria di /a/ non è distinto nella grafia da /e/ e viene reso sempre con <e>²⁵, ad esempio: *permigleich* 12.2 (mat. *barmec-lich*), *bedecht* 15.1 (mat. *dachen*), *darin so manch geferte* 15.10 (cfr. mat. *varwen*), *peldrikein* 14.11 (mat. *baldekîn*, *ballekîn*), *hentlein* 86.3.

Mat. /i/

Le grafie ricorrenti sono <i> e <y>. La prima è più frequente in tutte le posizioni: *vinden* 2.3, *vint* 29.13, *vingen* 43.7, 94.7, *ich pin* 28.10, 78.7, *schilt* 17.2. La seconda si trova preferibilmente in posizione iniziale nei monosillabi come *yms* 1.7, 57.3, 60.8, *ym* 14.1, 17.3, 17.6, 18.6, *yn* (accusativo singolare maschile) 33.13, 50.6, 57.4, 59.12 (dativo plurale) 66.8, 72.4, 76.1, 91.6, 92.2, 92.7, e all'interno di parola in presenza di <n, m>²⁶ come in *gedynge* 5.6, *mynder* 2.10, *syn* (mat. *sin*) 122.2, *syne* 122.10, *dynstest* 95.4, *zynen* 102.3, *ynen* (avverbio) 44.11, 89.12, 102.6, *daryn* 16.9.

Questo uso non è però senza eccezioni; si trova anche <i> in posizione iniziale nei monosillabi: *im* 18.4, 28.3, 44.10, 50.12, 58.2, 99.2, 110.12, 119.9, *in* 2.7, 3.7, 7.10 (preposizione), *in* (pronome = *inen*) 5.6, 10.7, 11.1, *in* (pronome accusativo maschile singolare) 5.13, 14.4, 16.3.

La grafia di *vil* (avverbio) 1.4, 9.4, 20.7, 40.7, 54.6, *seitenspil* 69.3, *seitenspil* 40.9, 118.11, *spillen* 123.12, *an zille* 69.6, *frid* 92.11, *begir* 42.5 non mostra alcun segno dell'allungamento della vocale breve, postulabile già per l'epoca di riferimento.

Mat. /o/

Mat. /o/ è reso di solito con <o>²⁷: *doch* 1.9, *mordes* 1.4, *mort* 2.12 ecc., *vor*, *oder* 2.10, *volkumlichen* 2.2, *vol* 9.3, 49.2, 68.4, 111.2, 117.6, *volle* 17.8, *vollendet*

²⁵ Dalla pronuncia molto aperta, questo fonema ricorre dinanzi a nessi consonantici (in particolare /xt/, /xs/, /rw/ e nel tedesco superiore dinanzi a /x/ e /kx/) che hanno impedito la metafonìa palatale primaria. La metafonìa secondaria si verifica inoltre laddove la vocale in grado di produrre metafonìa non si trovava nella sillaba immediatamente successiva (cioè in presenza dei suffissi -lich e -lin).

²⁶ Questa distribuzione è forse legata alla necessità di distinguere in maniera più precisa il grafema per /i/ da quello per la nasale; cfr. Reichmann/ Wegera § L 13.

²⁷ Raramente ricorre <a> per /o/: così in *thaner schleg* 48.1, 54.13 (mat. *toner*, *doner*) e in *machte*

39.1, *ordenlicher* 121.1, *wol* 2.7, 6.7, *solt* 3.5, *hertzogin* 3.2, *ros* 6.4, 43.6, 48.11, 54.3, 60.7, *volck* 6.9, *noch* 6.1, 19.6, 29.9, 37.5, 52.10, 75.13, 89.5, 94.5, 104.12, 105.2, 118.7, 125.13, *die kost* 7.13, *gold* 7.11, *goldes* 15.5, *ich volg* 9.2, *dochter* 11.12, *tochter* 68.12, 72.5, *doch* 1.9, 13.2, 31.5, 34.6, 68.4, 75.4, 125.12, (*sie*) *wollen* 77.7, (*ir*) *wolt* (congiuntivo preterito) 85.10, (*er*) *wolt* (indicativo preterito) 1.13, 45.1, 64.4, (*er*) *wolde* 68.6, *sie wollten* 2.13, 71.7, 76.5, 98.11.

Dinanzi a nasale non si è verificato abbassamento di /u/ > /o/: *sun* 1.11, 53.1, 61.10, 116.11, *sun* 91.4, *suntag* 12.7, *sunst* 65.12, 117.5, *sunen* 44.8, *unversunen* 50.10, 60.3, *volkumlichen* 2.2, *frumen* 4.6 (mat. *frumen*, *fromen*)²⁸.

Mat. /ö/

Per il poco frequente fonema /ö/ si trova <ö> oppure <o> e in un caso <ü>. La prima grafia, che dovrebbe essere indicativa di metaforia, si trova in un esiguo numero di occorrenze, come in *abpgöt* (mat. *abgöter*) 17.9, *wöl wir* (indicativo presente) 4.13²⁹.

<ü> in *fürm* 9.6 (mat. *forme*, *form*) è condizionato dalla rima (9.3:6 *würm*: *fürm*). Di solito comunque il grafema non viene contrassegnato da alcun diacritico: *kostlichkeit* 123.1, *mocht* 26.7, 33.3 (congiuntivo preterito, III singolare), *mochten* 53.10 (congiuntivo preterito, III plurale).

Mat. /u/

La resa grafica di mat. /u/ in questo testo segue, non senza eccezioni, una tendenza distributiva comune nei codici del tedesco protomoderno; di norma si trova <v> in inizio di parola e <u> all'interno³⁰: *vngemein* 1.9, *vrlaup* 9.1, *purgen* 2.7, *wunders* 3.8, *antwort* 8.1, *purger* 7.7.

Il grafema <u> domina nelle forme del preterito di mat. *kunnen*, (*sie*) *kunde* 3.3, *er kunt* 125.11, *kunt* 126.8. <u> prevale inoltre nell'indicativo presente di mat. *queman*, *kamen*, per il quale ricorrono *ich kum* 10.13, 64.10, (*er*) *kumet* 10.5, (*ir*) *kumet* (II plurale) 41.4, (*ir*) *kumt* 43.1, 79.7³¹.

56.10 (mat. *mochte*). Nei manoscritti bavaresi si rinvencono grafie con <a> invece di <o> dinanzi a /t/, /m/, /n/, e anche dinanzi a /ht/, /hs/ fino al XVII secolo; cfr. Reichmann/ Wegera § L 11. Alla base di queste forme, come nel caso inverso esposto sopra, è da ipotizzare un avvicinamento dei due fonemi /a/ ed /o/. Questa tendenza può essere osservata ancora oggi nei dialetti moderni; cfr. Paul § 159,18.

²⁸ L'abbassamento di /u/ > /o/ davanti a nasale si sviluppa a partire dal XII secolo dal tedesco centrale e raggiunge il tedesco superiore occidentale (svevo) nel XIV secolo e il tedesco superiore orientale (bavarese) solo nel XVI secolo; cfr. Paul § 50.

²⁹ Questa resa grafica si spiega con la labializzazione di mat. *wellen*; cfr. Reichmann/ Wegera § M 146.

³⁰ Cfr. Reichmann/ Wegera § L 16.

³¹ La presenza di <a> in luogo di /u/ in *kant* 4.5 (mat. *kunt*) è dovuta ovviamente alla rima con *Hilprant* 4.4.

Questa fonema si ritrova anche nelle forme participiali dei verbi forti della IV serie apofonetica dove prevale vocalismo in /u/: *genumen* 4.3 (: *frumen*), *gnum* 14.1 (ma *genomen* 124.6), *vernumen* 30.5, 82.1, 126.1, *kumen* 5.12, 31.6, 46.12, 82.2, 103.13, 125.1, 126.2, anche con caduta di -en finale in *kum* 23.9³².

Mat /ü/

La metafonìa di <u> viene contrassegnata con due puntini sopra il corrispondente grafema in un buon numero di occorrenze, ma non in maniera coerente: *prün* (mat. *prünje*) 7.11, 64.1, 101.5, *würm* 9.3, *würmen* 69.12 (*wurmen* 9.10), *stürm* 48.1, *er schüt* 59.13 (mat. *schütteln*), *küst* 63.1 (*kust* 42.13), *mügt ir* 67.2, *mügen* 26.8, (congiuntivo presente) 27.12 (*mugen* 64.12, *mugt ir* 128.7), *würge* 71.6 (: *purge* 71.3), *mündlein* 74.11 (*mundlein* 115.5), *hürein* 48.10, *det drücke* 48.8, *getrügte* 86.3 (: *pugte* 86.6), *küngine* 45.3 (di solito *kungine* 115.8, *kungin* 11.7, 45.6, 68.11, 73.1 senza diacritico), *trümer* (mat. *drum*) 82.9, *unnützer wort* 130.13.

In altri casi la metafonìa non viene segnalata: *vbermut* 3.12; *den fursten* 7.3, *wurt ir* (congiuntivo preterito) 10.11, *vbertreffentlich* 12.4, *vber* 19.5, 55.9, *vber velt* 89.13, *vber den wald* 106.5, *vberall* 51.1, 117.7, *vbersehen* 128.5.

L'uso del diacritico <ü> si può riscontrare anche in lessemi che di regola non hanno metafonìa: *nün* 66.7, 20.7, *hünger* 62.3, *wünderlich* 74.1, in *kurtzer stünt* 76.9, *künt*: *stünt* 76.7:9, *pünde*: *stunde* 79.3:6, *rübein* 87.1, *sie hülfen* (indicativo preterito) 100.3, *trümmeten* 129.10, *günt er jechen* 80.6, *kaüm* 78.13. Quest'uso nasce forse dall'esigenza di non ingenerare confusione tra <u> e i contigui <m, n>³³.

1.2 Le vocali lunghe

Mat. /â/

La vocale lunga /â/ è resa di norma con <a>, non di rado ricorre però la grafia <o>: questo indica una tendenza alla labializzazione di /â/ > /ô/³⁴, carat-

³² La forma *kumen* è dovuta verosimilmente al vocalismo del presente che in età mat. ha costantemente /u/ in alcune zone del bavarese; si potrebbe trattare di un livellamento teso a far sparire l'opposizione participio passato ~ presente. Per *genumen* viene suggerita la possibilità di analogia da parte del participio passato dei verbi della III serie apofonetica (*gebunden*). Cfr. Reichmann/ Wegera § M 125, note 2, 4. Si trova <u> per /o/ dinanzi a <m> anche in rima, in posizione non obbligata, (dove cioè sarebbe possibile <o>): *kum*: *vernum* 77.7:9, *vernumen*: *kumen* 82.1:2, *vernumen*: *kumen* 126.1:2. La presenza di *komen* 75.13 e di *genomen* (: *komen*) 124.6 conferma la supposizione che [u] ed [o] siano allofoni e che <u> per /o/ sia una variante facoltativa nella grafia del fonema. Il redattore oscilla tra <o> ed <u> nell'indicativo presente di mat. *soln*: (*ich*) *sol*, (*du*) *solt*, *ir sul*, *sie sollen* 10.9, 19.3. Tipiche del bavarese settentrionale sono le scritture con <u> per /o/ fino al XVI secolo; cfr. Reichmann/ Wegera § L 16.

³³ Questa moda si diffonde a partire dal XV secolo; cfr. Reichmann/ Wegera § L 16.

³⁴ Il fenomeno si manifesta soprattutto in presenza di nasali, dentali e labiali ed è tipico del

teristica del dialetto bavarese³⁵, che sarebbe penetrata e si sarebbe imposta nella lingua scritta, in maniera più spiccata rispetto al fenomeno corrispondente nel vocalismo breve (/a/ > /o/).

<a> ricorre nelle forme contratte dei verbi mat. *lân* e *hân*: *lan* (infinito) 34.5, 98.13, 125.13, *lat* (imperativo, II plurale) 62.1, 67.6, 122.3, *gelan* (participio passato) 41.11, *han* 2.5, 11.5, 16.12, *hat* 1.4, 13.12, 14.1, 17.2, 22.2, 33.2; si trova nel participio passato e nell'infinito del verbo mat. *tuon*: *gethan* 31.4, *ab than* (infinito) 3.5; ricorre nei preteriti plurali dei verbi forti appartenenti alla IV ed alla V classe: *namen* 9.1, 105.11, *sprachen* 34.1, 75.12, *prachen* 23.7 (coniuntivo preterito, III plurale di mat. *brêchen*), *waren* (indicativo preterito, III plurale) 2.11, *warn* 24.3, 68. 5, 83.12, 87.3, 103.3 24.3, 68.5, 83.12.

Si trova inoltre in: *an fach* 9.9, *enpfachen* 69.11, *pracht* (indicativo preterito, III singolare di mat. *bringen*) 1.7, 49.5, 60.8, 80.12, 86.9, *prachten* 68.8, *jamers worte* 12.8, *unmassen* 15.9, *wapen rock* 16.7, *waffen* 16.6, 24.1, *wate* 30.10, *claffter* 19.5, *har* 21.1, *ich rat* 14.6, *verraten* 31.8 (participio passato), *er uns berate* 30.8 (coniuntivo presente); nelle forme contratte di *gân* e di *stân*: *gan* 22.13, *entgan* 35.4, *bestan* 5.4, 14.4, 31.9, 34.4, *stan* 13.5, 65.13, 82.13.

Ricorre la grafia <o> in *drote* 5.10, *iohant* (mat. *jâchant*, *jôchant*) 17.5, *ston* 17.9, nelle forme del verbo mat. *hân*, *hot* 52.5, 54.6, 61.11, 73.2, 105.7, e inoltre in *stros* 67.13, 70.11, *hore* (mat. *hâr*) 88.3, *rot* 92.3 (imperativo, II plurale di mat. *râten*), *sarabot* 94.11 (mat. *sarwât*), *kemenot(en)* 84.10, 102.1 (mat. *kemenâte*), *domit* 75.7, 83.10, 106.11.

Si ritrovano con una certa frequenza le rime â: ô³⁶ nei vari tipi ân: ôn³⁷, ât: ôt³⁸, âs: ôs³⁹ e anche in uscita di parola⁴⁰. L'uso di queste rime, più ristretto geograficamente rispetto al fenomeno della labializzazione di /â/ > /ô/, è una caratteristica tipica del bavarese centrale e settentrionale.

Non è raro il caso che /â/ rimi con /a/: così abbiamo *gethan: man* 1.4:5, *gewan: han* 2.4:5, *man: abthan* 3.4:5, *gesach: an fach* 9.7:9, *dan: han* 11.4:5, *geschach: prach* 12.7:9⁴¹.

tedesco superiore e centrale; ricorre in particolare nel bavarese, alemanno settentrionale, boemo e francone orientale. La labializzazione di /â/ > /ô/, insieme con la possibilità di utilizzare i due fonemi in rima, rappresenta comunque uno sviluppo tipico del bavarese settentrionale e centrale già partire dal XII secolo. Cfr. Paul §§ 70, 159, 18. e anche Reichmann/ Wegera § L 22.

³⁵ Il passaggio di /â/ > /ô/ compare già nel XII secolo nel bavarese ed interessa poi gli altri dialetti orientali ed il tedesco centrale nel corso dell'età mat.; cfr. Paul § 48.

³⁶ Anche la rima â: â si trova talvolta con grafia <o>: *mosß: stros* 67.11:13, *geroten: kemenoten* 84.8:10.

³⁷ Decisamente non comune è la rima *ros: stras* 60.7:9.

³⁸ Sono le più numerose: *hot: dot* 61.11:13, *dote: drote* (mat. *drâte*) 70.3:6, *rot: drot* 74.11:13, *sarabot: dot* 94.11:13.

³⁹ *stros: schlos* 70.11:13.

⁴⁰ Come in *clo* (mat. *clawe*, *clâ*): *do* 88.1:2.

⁴¹ Le rime /a/:/â/ sono considerate caratteristiche del bavarese, in special modo dinanzi a /n/, /ch/, /ht/; cfr. Paul §§ 60, 159, 18.

Mat. /æ/

La metafonìa palatale della vocale lunga /â/⁴² viene resa sempre con <e>: *die mer* 4.1, 25.4, 91.8, *kemen* (congiuntivo preterito, III plurale) 8.10, *nemen* (congiuntivo preterito, III plurale) 8.8, *prechten* (congiuntivo preterito, III plurale) 40.2, *wer* (congiuntivo preterito, III singolare) 13.1, 17.3, 21.3, 39.2, 75.1, *were* 23.1, *weren* (congiuntivo preterito, III plurale) 54.13, *wern* 79.13, *heten* 75.2, *schwer* 17.11, 86.11, *schwere* 21.6, *frewdenper* 39.9 (mat. *vrouden-bære*), *gedrete* (mat. *ge-dräte*) 43.6, *gerete* (mat. *geräte*) 43.3.

Ricorre la rima /ê/: /æ/⁴³ *nehen: sechen* 70.1:2, spiegabile con la pronuncia aperta di entrambi i fonemi e con l'eventuale allungamento di /ê/ in sillaba aperta.

Mat. /ê/

La vocale lunga /ê/⁴⁴ è resa con <e>: *het* 1.11, 4.2, *mer* 1.11, 41.3, 83.4, *mere* 2.10, 33.6, 75.6, *ere* 2.8, *err* 12.10 (mat. *êre*), *ere(n)* 113.6, *her* (mat. *hêrr*) 4.6, 8.4, *herr* 55.4, 58.1, 90.4, 112.7, 129.10, *heren* 8.11, 65.2, 121.3, *keren* 81.6, *er* 5.8 (mat. *êr*), *sere* 19.8, 37.8, 54.8, 75.6, *ser* 14.7, 35.13, 70.10, 111.3, *we* 21.1, 97.1, 121.2, *fregn* 71.5.

La grafia con raddoppiamento <ee> ricorre molto raramente: *stee* 15.2, *ee* 20.2, 97.2, *nach ordenlicher ee* 121.1, *die edel ee* 124.7.

Per il verbo *gân/gên* e composti prevalgono in rima le forme in /â/ (*gan* 22.13, 45.5, 60.11, 71.7, *entgan* 35.4), mentre le forme in /ê/ si trovano soltanto all'interno del verso, *ge* (imperativo, II singolare) 113.12, *get* (indicativo presente, III singolare) 37.2, 51.11, *get* (II plurale) 28.11, 79.11⁴⁵.

Lo stessa distribuzione è operante per *stân/stên* e composti: le forme in /â/ ricorrono in rima (*stan* 13.5, 63.13, 65.13, 71.9, 72.13, 82.13, *bestan* 5.4, 14.4, 18.3, 31.9, 34.4, 90.11, *widerstan* 27.10); quelle con /ê/ si trovano all'interno del verso⁴⁶ (*ste* imperativo 54.2, 113.12, *stet* indicativo presente, III singolare 64.8, 122.2) con l'eccezione di *prisode: stee* 15.2⁴⁷.

In alcuni casi per mat. /ê/ si trova <i>: così in *bestin* 6.12 (mat. *bestên*), *gin* 43.12, *ein gyn* 63.9 (mat. *ein gên*), *zwine* 62.4, *zwin* 63.7 (mat. *zwêne*).

⁴² Cfr. sopra e Paul §§ 61, 71.

⁴³ La rima /æ/:/ê/ è tipica in età mat. del tedesco centrale, dove si verifica abbastanza presto la coincidenza dei vari fonemi per /e/.

⁴⁴ Cfr. Paul § 72.

⁴⁵ Il vocalismo dei verbi contratti mat. *gân/gên* e *stân/stên* caratterizza e differenzia le due grandi aree dialettali del tedesco superiore: mentre l'alemanno preferisce all'infinito e all'indicativo presente le forme con /â/, il bavarese ha soprattutto quelle con /ê/: le prime sono talvolta utilizzate anche da autori bavaresi per facilitare le rime: per necessità metriche sono dunque ammesse eccezioni a questa regola; cfr. Paul § 280.

⁴⁶ Cfr. il verso *ste auf und ge mit mir* 113.12.

⁴⁷ Si trova *stat* in posizione interna al verso (15.13).

L'innalzamento di /ê/ > /i/ attesta la presenza di elementi provenienti dal tedesco centro-orientale (*Ostmitteldeutsch*)⁴⁸.

Si trovano esempi di rime /ê/: /ë/; il tipo più comune è *ër: êr: ser: er* 14.7:9, *peren: keren* 30.3:6, *geren: eren* 82.3:6, *her: ser* 94.4:5. Queste rime sono possibili probabilmente per la pronuncia semiaperta di entrambi i fonemi in alcuni dialetti del tedesco superiore⁴⁹; di conseguenza la differenza riguarderebbe solo la quantità e non la qualità dei due fonemi.

Mat. /i/

La vocale lunga mat. /i/ viene resa in maniera molto conseguente, salvo poche eccezioni, con la grafia <ei>; la grafia concorrente <ey> si trova meno di frequente. Le scritture digrafemiche attestano l'avvenuta dittongazione di mat. /i/⁵⁰.

<ei> ricorre nella maggior parte dei casi in un serie di lessemi molto frequenti come *weib* 1.6, 28.4, 40.5, 77.4, *speisse* 1.8, 11.8, *leib* 2.4, 18.8, 28.5, *weis* (mat. *wîs*) 1.10, *weis* (mat. *wîz*) 86.3, *preiss* (mat. *prîs*) 2.8, *streit* (mat. *strît*) 14.4, 33.13, 69.13. Si ha inoltre quasi sempre <ei> all'infinito e all'indicativo presente dei verbi forti della I classe come: *treiben* (indicativo presente, I plurale) 4.7, *treibt* (indicativo presente, III singolare) 37.11, *streiten* (infinito) 8.6, *steigt ab* (indicativo presente, II singolare) 36.11, *reiten* (infinito) 21.7, *reite, reit* (imperativo, II singolare) 19.7.9. <ei> compare inoltre nelle forme del verbo *sîn: sein* (infinito) 19.11, 27.13, 37.12, *gesein* 42.9, 57.11, *sein* (indicativo presente, III plurale) 19.10, 43.13, 61.13, *seit* (indicativo presente, II plurale) 7.8, 126.13.

Di gran lunga meno frequente è la variante <ey> che ricorre in *schreyen* (mat. *scrien*) 12.9, *frey* 32.5, *freye* 36.3, *seym* 47.11, *seyn* 116.11, *deym* 65.9, *pey* 80.13, *sey* (congiuntivo presente, III singolare) 46.12, 55.12, *seyt* (indicativo

⁴⁸ Cfr. Paul § 166: in alcuni dialetti del tedesco centrale si verifica l'innalzamento di /e/ > /i/; in particolare il fenomeno interessa il francone centrale, l'assiano e i dialetti orientali come il turingio e il sassone superiore.

⁴⁹ Soprattutto in bavarese e in svevo orientale; cfr. Paul § 72: "Die Aussprache von /ê/ ist im Bair. Oschwäb. halboffen (wie /ë/), ansonsten geschlossen"; cfr. Paul § 72; Kranzmayer (1956), § 3 m, 10 e.

⁵⁰ Con la dittongazione delle vocali lunghe mat. /u:/, /i:/ e del monottongo lungo /iu:/ si viene a creare una nuova serie di dittonghi: /ei/ ([ae]), /au/ ([ao]) e /eu/ ([oe]). La vocale lunga /i/ dà luogo a /ei/, /î/ si sviluppa in /au/ e il monottongo /iu/ (/i:/) ha come esito /eu/. Questo processo non abbraccia nello stesso periodo tutti i dialetti del tedesco, ma si sviluppa a partire dall'area meridionale, per espandersi poi nel resto del territorio. Il primo fonema a subire questa mutazione è mat. /i/, le cui prime attestazioni scritte risalgono al 1100 circa, soprattutto in Tirolo; da lì il fenomeno si è esteso al resto del bavarese ed a parte del tedesco centrale (non vengono interessati dal fenomeno l'alemanno ed altri dialetti occidentali) in maniera graduale; l'evoluzione si conclude alle soglie del tedesco protomoderno. La dittongazione di /î/ comincia più tardi ma si evolve allo stesso modo e interessa in particolare il bavarese e alcuni dialetti del tedesco centrale. Il quadro evolutivo di questo processo si complica con il concorso di altri fenomeni, ed in particolare per via dell'apertura dei dittonghi mat. /ei/ ed /ou/ che, nel corso dell'età mat., si sviluppano in /ai/ e in /au/. Successivamente, e cioè all'inizio del tedesco protomoderno, si può dire che questi dittonghi vengano a coincidere con /ei/ (<mat./i/) e /au/ (<mat./ou/); cfr. Paul § 42, Reichmann/Wegera § L 31.

presente, II plurale) 103.13 (mat. *sîn*), *tzauberey* (in sillaba secondaria) 3.3, 17.8 (mat. *zouberê*).

In alcuni casi, motivati da esigenze di rima ricorrono anche <i>, <y>: *beliben* 4.10 (mat. *belîben*) in rima con *getriben*; per i lessemi *strit*: *rytt* 21.4:5 (indicativo presente, III singolare) si ha ancora la resa con la vocale non dittongata.

<i> di *lit* 21.6 è il risultato della contrazione di /g/ nel gruppo /-igi-/ (*ir liget*, indicativo presente)⁵¹.

La rima /ei/: /î/⁵² ricorre abbastanza spesso e sta a dimostrare l'avvenuta coincidenza dei due fonemi per il vecchio ed il nuovo dittongo: il fonema esito di mat. /ei/ viene a rimare con il nuovo dittongo originatosi da mat. /î/ in un buon numero di casi⁵³, comprese anche le occorrenze in cui il nuovo dittongo si origina in sillaba secondaria⁵⁴.

Mat. /ô/

La vocale lunga /ô/⁵⁵ viene resa nel codice di solito con <o>: *wo* 1.7, *do* 2.4, 4.4, 10.5, *so* 2.9, 3.11, 10.7, 52.4, 66.12, 82.5, *also* 2.6, 14.12, 51.6, 61.11, 104.4, 107.6, 11.13, *grosse* 65.5, 70.2, *gros* 20.13, 31.9, *hoch genant* 4.9, *hochen vesten* 14.3, *stossen* (mat. *stiezen*) 58.13, *gossen* (da mat. *giezen*) 72.1, *zu tote* 5.8, *auf den todt* 11.1, *tot* (aggettivo) 44.9, 100.5, 103.2, *fro* 7.9, *zu eines prunen flos* 10.2, *aus note* 12.6, *not* 25.9, 56.11, 95.1, 103.1, *schlos* 24.9, *los* (mat. *lôz*) 11.1, 13.2, *kron* 17.7, *genos* 31.7, *floch* (da mat. *fliehen*) 32.13, *gehoret* 55.13, *horet* (indicativo presente, III singolare) 60.4, *hort* (indicativo presente, III singolare) 12.12, 69.3, 87.11, *hort* (indicativo presente, III plurale) 78.1, *horet* 87.8, *horten* (indicativo preterito, III plurale) 112.6.

La grafia <a> ricorre raramente: così in *hornes tan* (mat. *tôn*) 61.5.

Per il verbo *komen* prevalgono al preterito le forme con vocalismo in /o/, /ô/: *kom* (5.9, 6.11, 11.7, 19.13, 21.12, 31.12, 31.12, 36.5, 43.6 ecc.) e *komen* (30.4, 32.7, 42.1, 66.7, 97.4, 102.5). Le forme in /a/, /â/, tipiche dell'alemanno⁵⁶, ricorrono solo in due casi (*kamen* 61.7, *kam* 76.3).

⁵¹ Cfr. Paul § 107.

⁵² Questa rima si trova già all'inizio del XIII secolo (1220 circa) nelle opere di Heinrich von dem Türlin (*Diu Krone*, *Der Mantel*) dove <î> rima con <ei> (</legi/); compare poi nel bavarese settentrionale e centrale verso la fine del XIII secolo; cfr. Paul § 159, 19, Kranzmayer (1956), §13e, 1. Tuttavia i due dittonghi vengono a lungo mantenuti distinti nella grafia, dunque avevano pronuncia diversa. Solo nel XIV secolo si impone poi, a partire dal bavarese, una grafia unitaria; cfr. Lindgren (1961), pp. 21, 30.

⁵³ *reiten*: *beleiten* 34.3:6, *entzweye*: *freye* 36.3:6, *sein* (sum): *ein* 67.1:2, *cleine*: *seine* (sum) 63.3:6, *geleit*: *zeit* 64.11:13, *geheille*: *weille* 73.8:10, *clein*: *fein* 76.11:13, *ein*: *sein* (sum) 7.11:13, 81.1:2, *gemeine*: *seine* (sum) 92.3:6, *breit*: *weit* 93.11:13, *swein*: *ein* 106.1:2.

⁵⁴ Così in: *kungein*: *rein* 77.1:2, *rubein* (mat. *rubin*): *stein* 87.1:2, *erschein*: *perlein* (mat. *berlin*) 102.7:9.

⁵⁵ Cfr. Paul § 74.

⁵⁶ Cfr. Paul § 248, nota 1.

Mat. /œ/

Il fonema /œ/ rappresenta l'esito della metafonìa palatale di /ô/ in presenza di alcuni fonemi all'interno delle sillabe flessive. Come per la metafonìa di /o/ ricorre nel testo il grafema <ö>: *ers getöt* 34.12, *höher perg* 9.7, *hört* 48.1.

Pur tenendo conto della estrema imprecisione e irregolarità nell'uso dei diacritici, la grafia <o> sembrerebbe escludere in alcuni casi la metafonìa di <o>, come per *ich erlos* (indicativo presente, I singolare) 18.6, *krone* (infinito di mat. *krænen*) 29.10, *han ich dotet* 31.5 (mat. *tæten*). Inoltre la vocale si presenta priva di diacritico nelle varie occorrenze di mat. *schæn*: *schone* 32.6, ecc., *schoner* 13.10, *schone* 32.6. Probabilmente questa circostanza può essere spiegata con la resistenza di alcuni dialetti bavaresi⁵⁷ al cambiamento fonetico in presenza di determinati suoni (si vedano ad esempio le rime *schone*: *frone* 86.7:9, *derlosst*: *getrost* 105.7:9 (cfr. mat. *erlæsen*, *trosten*/ *træsten*).

Mat. /û/

Anche la vocale lunga /û/⁵⁸ viene interessata dalla dittongazione in /au/ ([ao])⁵⁹. Nel testo l'esito di questo fonema appare sempre come <au> oppure <aw>.

<au> è sicuramente più frequente e compare sempre nei monosillabi: *auff* 4.7, *aus* 5.12, *auf* 4.7, *drauff* 6.5; compare inoltre nelle forme verbali *dauch(t)* 13.2, 39.2, *gedachte* 70.8 (mat. *dûhte*), *praucht* 26.4 (mat. *brûht* da *brûchen*), negli avverbi *laute* (mat. *lûte*) 71.2, 74.6, *kaum* (mat. *kûme*) 32.3, 35.6, *saure* 96.10, nei sostantivi *maul* (mat. *mûl*) 49.5, *maure* 60.12, *mauren* 95.10, *schraubn* (mat. *schrûbe*) 98.1, 110.5, *praut* (mat. *brût*) 126.7, 129.1, 129.8; infine ricorre in *graus* 6.13, *grauen* 101.6, *taussent* 15.7, *traut* 8.11, 128.12 (mat. *trût*).

Numericamente meno importante è la grafia <aw> che si presenta in concorrenza con <au> in *mawr* 61.1, *mawre* 96.8, e in altri lessemi come *hawren* (mat. *hûren*) 95.8, *hawt* (mat. *hût*) 111.11, *saw* (mat. *sû*) 117.6, *trawrig* (mat. *trûrec*) 119.13, *trawrt* 120.2 (mat. *trûren*), *pawen* 67.8 (mat. *bûwen*).

La combinazione in rima *ou*: *û* ricorre solo in un caso: *hawen*: *grauen*⁶⁰ 101.3:6. Anche se isolata questa rima attesta, come nel caso delle rime /ei/: /î/, la coincidenza delle due serie di dittonghi.

Mat. /iu/

Il monottongo lungo /iu/ costituisce l'esito di tre fonemi di origine diversa

⁵⁷ Nel bavarese meridionale la metafonìa sembra non avvenire davanti a nasale; cfr. Paul § 41, nota 5. Non si può escludere comunque che l'uso dei diacritici per la metafonìa obbedisca spesso a criteri difficili da individuare (vedi sopra nel caso di /û/) e che sia talvolta frutto di imprecisioni da parte del redattore.

⁵⁸ Paul § 76.

⁵⁹ Cfr. Paul § 42; Reichmann/ Wegera § 31.

⁶⁰ Cfr. mat. *houen*, mat. *grûwe*.

che hanno finito per coincidere nel tardo aat.⁶¹ Tra il 1200 ed il 1600, similmente a quanto avviene alle vocali lunghe, si assiste alla dittongazione⁶² di questo fonema: nel nostro testo la resa grafica con <eu>, <ew>, <eü> di mat. /iu/ sembrerebbe attestare il compiersi di questo processo.

Le tre varianti sono tra loro equivalenti per frequenza⁶³. <eu> ricorre in numerosi casi: *teuffels* 1.10, 64.8, 112.12, *teuffel* 98.5, *freunt* 4.13, *freuntschaft* 53.2, *freundlichs* 127.3, *euch* 7.12, 8.7, 10.13, *earn* 9.11, *eur* 9.12 *bedeuten* 14.10, *feur* 35.11, 83.11, 107.1, *leucht* (da mat. *liuhten*) 44.8, *keusch* (mat. *kiusche*) 52.3, *scheuchte* 70.10, *teutzsch* 96.5, 100.8, *heut* 105.7, *teurest* 121.12, *abenteur* 8.3.

La grafia <ew> compare in concorrenza con <eu> in lessemi come *frewnt* 40.2, *ewr* 41.12, 44.1, 61.12 (la variante è più numerosa rispetto ad *eur*), *ewrer* 57.10, *ewrem* 33.6, 40.4, *tewffel* 70.9; <ew> ricorre inoltre in *trew* 11.5, *trew* 31.1, 66.3, 92.12, *trewen* 84.9, 121.10, *rewen* 84.7, *hewsser* (mat. *hiuser*) 44.12, *ungehewer* 39.5, *gehewer* 123.13, *hewllen* (mat. *hiulen*, *hiuwelen*) 94.6.

Altra grafia è rappresentata da <eü> in *eüer* 5.13, *steür* 7.9, 57.13 (mat. *stiur*, *stiuwer*), *leüt* 12.2, *leüten* 14.8, *leüte* 78.8, *leücht* (mat. *liuhten*) 17.6, *fleücht* (mat. *vliehen*) 18.9, *teüre* (mat. *tiure*, *tiuwere*) 20.3, *unkeüre* 20.6, *scheüchten* 23.5, *eür* 34.5, 51.9, *neür* 40.1, 67.10, 71.9, *teüffel* 71.9, *bedeüte* 78.10, *leüten* (mat. *lüten*, tedesco *läuten*) 44.13⁶⁴.

La rima *krewllen*⁶⁵: *hewllen*⁶⁶ 94.3:6, sebbene limitata ad un solo caso, potrebbe attestare la confluenza delle due serie di dittonghi, /öu/ esito di metaforia di mat. /ou/ e mat. /iu/.

1.3 I dittonghi

Mat. /ei/

Per il dittongo mat. /ei/ la grafia prevalente è <ei>: *geheissen* 1.2, *heisset* 16.1, *heis* (imperativo, II singolare) 41.2, *hein* 1.7, 8.4, *bereit* 1.8, 6.2, *ungemein* 1.9, *heiden* 2.1, 5.4, 4.7, 8.6, *heid* 4.2, 16.1, 21.8, 22.1, 23.2, *meister* 4.4, 5.11,

⁶¹ In esso confluiscono: 1) il dittongo aat. /iu/ (< germ. /eu/), 2) il fonema aat. /iü/ derivante dalla metaforia palatale del dittongo aat. /iu/, 3) il fonema prodotto dalla metaforia palatale della vocale lunga aat. [ü:]. Ricordo che si tratta di un monottongo e non di un dittongo, poiché, nonostante rappresenti l'esito di un dittongo aat., in realtà esso si sviluppa come monottongo in gran parte del territorio tedesco, mentre in bavarese ed in svevo probabilmente il dittongo aat. /iu/ non sottoposto a metaforia è rimasto tale; cfr. Paul § 77, Reichmann/ Wegera § L 29.

⁶² Vedi sopra.

⁶³ Sulle grafie cfr. Reichmann/ Wegera § L 29.

⁶⁴ La forma *der preüt* (dativo singolare) 130.2 per mat. *brüt*, che nel testo è sempre *praut*, deriva da una variante dotata di metaforia nel caso obliquo (mat. *briuti*).

⁶⁵ Mat. *kröwel*, *krewel*.

⁶⁶ Cfr. mat. *hiulen*, *hiuwelen* dove probabilmente, come si ritiene sia avvenuto per il bavarese, non si è mai originato il monottongo, ma si è conservato il dittongo; cfr. Paul § 77.

peidn 4.11, *geleit* 4.7, *weinen* 5.9, *rein* 8.13, *cleine* 10.12, *peit* (mat. *beiten*) 13.3, *helffen pein* 15.11, *er leit* (mat. *leiten*) 17.7, *cleit* 20.8, *cleiten* 46.4, *heil* 20.1, (*ich*) *teil* 20.2 (indicativo presente di mat. *teilen*), *keisser* 44.9, *treib* (indicativo preterito, III singolare) 23.11, 24.1, *reit* (indicativo preterito, III singolare) 36.6, 44.4, 47.12, 69.11, 70.11 passim, *schrei* (indicativo preterito, III singolare) 12.8, *derschrei* 113.2, *oheim* 81.5, *sich bereiten* 58.12, *breiten* 118.2, *preite* 71.10, *bereit* 80.4, *ich weis* 69.7.

La grafia <ey> compare meno frequentemente: *zwey* 6.4, 95.11, *eym* 6.7, 76.9, 95.7, *eynn* 129.4, *oheym* 89.2, *heydnin* 103.1, *eyscht* (cfr. mat. *eischen*) 126.3, *derschrey* (indicativo preterito, III singolare) 96.4.

<ei> (/ei/?) compare nel testo per gli esiti provenienti dalla contrazione dei gruppi /age/ ed /egel/: *do der heide seit* (<saget>) 22.1, *schwecht vil der reinen meide* (<megede>) 16.3, *furt er die meit* 30.1, *die meide drei* 114.2, *meide: verschneide* (congiuntivo presente) 16.3:6⁶⁷. La grafia <ai>, frequente nel bavarese meridionale e centrale per la resa di mat. /ei/, viene utilizzata qui in un solo caso: *rait* 3.12 (indicativo preterito).

Per *schrit* (indicativo preterito, III singolare) 36.2, 97.8, 110.4 si deve supporre un livellamento analogico in favore del vocalismo del preterito plurale. Lo stesso vale per *rit* 31.13 (in rima con *nit*).

Non comune è la grafia <a> in *stegeraff* 8.5, 15.2, per mat. *stegereif*⁶⁸.

Mat. /ou/

Per /ou/ si trova la grafia <au> con la sua variante <aw>.

<au> è la forma più frequente: *auch* 1.13, 9.4, *raup* 2.12, *rauben* 91.11, *vrlaup* 9.1, 85.11, 88.10, *augen* 16.11, 49.11, 86.2, 107.1, *gelaubet* 19.2, 124.13, *gelaubt* 41.12, *glaubt* 43.2, *baumes* 20.10, *rauft* 21.1, *rauffen* (mat. *roufen*) 113.10, *haubet* 28.1, *tzauberey* 3.3, *haut* (indicativo presente, III singolare di mat. *hawen*) 95.7, 97.12, 110.6, 113.1.

<aw> è la grafia concorrente e si ritrova indifferentemente anche negli stessi lessemi: *rawb* 3.9, *er hawe* 25.6, *hawt* 66.5, *hawen* 40.10, *schawe* 42.6, *schawen* 103.6. Si ha quasi esclusivamente <aw> nel lessema *fraw* 5.9, 7.4, *frawen* 18.6 e nel suo composto *junck fraw(en)* 4.2, 11.8, 12.1. *frawen* ricorre con la grafia <au> solo in un caso (74.11). La forma *junckfrowen* 103.3 sembra attestare una contrazione del fonema /ou/ in /ô/.

⁶⁷ Cfr. Paul § 78. L'occlusiva sonora /g/ subisce palatalizzazione e dà come esito /j/, che coincide con /i/ e scompare. Le rime *seit* (mat. *saget*): *gleit* (mat. *geleit*) 22.1:2, *meide* (mat. *megide*): *verschneide* (mat. *sniden*) 16.3:6, *meit* (mat. *magede*): *peit* (mat. *beiten*) 30.1:2 rispecchiano il modo di procedere di alcuni poeti bavaresi che rimano /ei/ (</age/) con /ei/ e /ei/ (<egi) con il nuovo /ei/ da mat. /i/; cfr. Paul § 108.

⁶⁸ La grafia <a> in questo caso potrebbe avere due spiegazioni: potrebbe trattarsi di un errore per <ai>, oppure di una contrazione di mat. /ei/ in /â/, possibile per il tedesco centrale e il francone orientale; cfr. Reichmann/ Wegera § L18. <e> per <ei> compare in *er led* 45.3 (preterito indicativo, III singolare di mat. *liden*), anche in questo caso si tratta di contrazione del dittongo, tipica in alcuni dialetti del tedesco centrale. Analoga contrazione si verifica in *pede* 68.13.

Per il verbo mat. *loufen* ricorrono le forme *loffen* 108.8, *geloffen* 106.2 e *luff* (indicativo preterito, III plurale con caduta di -en) 94.2 che rappresentano un relitto nel vocalismo del participio e del preterito con adeguamento alla serie apofonetica dei verbi di II classe⁶⁹.

Mat. /öu/

Per la metaforia palatale di /ou/ ricorrono diverse grafie. La più comune è <ew>: *krewllen* (mat. *kröuwel*) 94.3, *frewd* (mat. *vröude*, *vröide*) 29.1, 63.6, 67.3, 69.6 103.10, *frewdenper* 39.9, *frewden*, 40.7, 42.5, 43.2, 45.9, *erfrewen* (mat. *vröuwen*) 39.13, *mein frewd* 62.6, *die frewd* 67.3, 69.6, *ich frew* 55.6, 82.2, 83.6, *die frewten* 105.1, *das frewet* 89.6, *perenhewten* (mat. *hout*) 107.12.

Meno frequenti sono <eu> ed <eü>: *freuden* 114.7, 128.13, 129.4, 130.4.8, *freud* 115.9, *freüt* 22.8, 38.11 (cfr. mat. *vröuwen*).

Si verifica delabializzazione di /öu/ > /e:/ in *zeimpt auf* (mat. *zoumen/zöumen*) 6.4, *zeim* (mat. *zoum*, *zôm*) 15.7⁷⁰.

Mat. /ie/

L'esito del dittongo mat. /ie/⁷¹ ha nel codice grafie diverse: le varianti digrafemiche <ie> ed <ye> e le varianti monografemiche <i> ed <y>. Questa oscillazione potrebbe costituire un riflesso della pronuncia del fonema, che non ha (ancora) raggiunto lo stadio di monotongho.

Come variante digrafemica prevale <ie> nei monosillabi, ad esempio in *hie* 22.13, 25.1 passim, *alhie* 25.12 (*hye* 1.1 in un solo caso) *sie*, *wie*, *nie*; si trova inoltre al preterito singolare dei verbi della VII serie apofonetica: *lies* (mat. *liez*) 1.3, 29.2, 20.6 49.6, *liesens* 61.2, *hies* 12.1, 90.2, 74.4, 104.10, *plies* 17.12, *hies* 12.1, 74.4, 78.11, 90.2, 104.10, 108.11; e ancora in *lieb* (sostantivo) 21.13, 86.5, 119.11, *lieb* (aggettivo) 22.13, 64.13, *lieber* 58.11, 53.11, *liebe* 46.3, *sieglos* 52.9, *knie* 110.6.

Per le varianti monografemiche prevale numericamente <i>: *his* 3.1, 38.1, 46.7, 108.5, 113.13, *ging* 4.4, 11.5, 24.12, 42.12, 62.4, 78.1, 110.2, *lis* 46.9, *gingen* 10.2, 102.4, 119.4, 122.1, *liff* 25.4, 57.4, 106.8, *gesigt* 37.1, *gesiget*

⁶⁹ Cfr. Reichmann/ Wegera § M 133.

⁷⁰ Cfr. Paul § 49; Reichmann/ Wegera L 36.

⁷¹ In età tardo aat. comincia nel tedesco centrale il mutamento noto come monotonghazione del tedesco centrale o del tedesco protomoderno. Questo processo riguarda i fonemi mat. /ie/, /uo/ ed /üe/ che hanno come esito spontaneo un cambiamento da dittonghi a monotonghi lunghi aperti. L'inizio di questo processo va collocato già nell'XI secolo per /uo/ ed /üe/, mentre per /ie/ comincia nel XII secolo: si diffonde a partire dal tedesco centrale (francone renano, parte del francone orientale e meridionale) per poi giungere al tedesco centro-orientale. Il fenomeno non interessa direttamente il tedesco superiore, dove i dittonghi si conservano, ma solo alcuni settori di esso; la grafia dei nuovi monotonghi viene poi assunta anche nel tedesco superiore all'inizio del tedesco protomoderno. Cfr. Paul § 43.

42.11, *sigeshaffte* 42.10, *schir* 9.5, 19.1 passim, *dinste* 92.8, *tiff* (mat. *tief*, *tiuf*) 11.1, 57.4, *tiffe* 41.8, 95.3, *vil* (mat. *viel* da *vallen*) 11.12, *hings* (mat. *hangen*, *hahen*) 20.10, *tir* (mat. *tier*) 24.3, *gille* (mat. *giel*) 57.3, *kill* (mat. *kiel*) 38.9, *vir* 30.4, 31.12, 38.12, 79.9, *vir hundred* 130.11, *vire* 68.12.

Prevale nei composti con mat. *ie* (tedesco mod. *je*) la grafia <i>: *iderman* 9.1, 16.2, *idem* 20.9, *ider* 23.8, 91.8; mentre <y> ricorre sempre nel lessema *ye* (9.13, 27.5, 32.11, 67.5, 94.2, 98.13, 110.3, 122.5).

<y> ricorre preferibilmente nei composti con mat. *nie*: *nymer* 4.13, 16.11, 64.10, 89.3, *nymant* 14.4, 74.8, 90.11; si trova sporadicamente anche altrove: *rymen* (mat. *rieme*) 20.9, *gyng* 116.3, *dynstest* 95.4, *kny* 86.6.

Isolata è la contrazione di /ie/ > /è/ in: *wir zehen mit dir reiten* 34.13.

Mat. /uo/

La resa grafica di mat. /uo/ nel testo è quasi sempre <u>; meno importanti numericamente sono le grafie <ue> e <ü>. Con <u> si trova un notevole numero di occorrenze: *wuchs* (mat. *wuochs*) 1.12, 2.1, *tun* (mat. *tuon*) 1.13, 53.2, 128.3, (er) *thut* 13.9, *tut* 44.3, 81.9, 115.2, *dut* 38.9, (ich) *thu* 37.5, *sun* (mat. *son*, *suon*) 1.11, *vbermut* (mat. *ubermuot*) 3.12, *gut* (mat. *guot*) 5.13, *hut* (mat. *huot*) 5.2, *zu* (mat. *zuo*), (er) *mus* (mat. *muoz*) 5.5, 8.6, 29.10, 100.13, *mustu* 22.10, *must* (indicativo preterito, III singolare) 28.2, 44.10, 83.4, *muter* (mat. *muoter*) 8.13, 43.1, 53.4, *suchten* (mat. *suochen*) 10.3, (er) *erschlug* 19.6, *schlug* 28.1, 33.7, 45.12, 95.10, *schlugen* (indicativo preterito, III plurale) 35.5, 93.13, 101.10, *trug* 68.1, 107.11, *hub an* 84.12, *hub* 96.2, *auf huben* 127.11, *mut* 21.7, 119.13, (er) *ruffet* (indicativo presente di mat. *ruofen*) 21.9, *ruft* 27.4. Il nome proprio *Uote*, *Ute* compare come *Gut*.

Si trova <ue> in alcuni casi (con caduta di /w/): *ruen* 98.13, 106.6, *rue*: (:darzue 10.6) 10.6⁷². A parte quest'unico caso, per mat. *zuo* si trova sempre *zu*.

La terza grafia <ü> è presente in *seiner mümen* 53.1, *müme* 89.4, *in euer hüt* (mat. *huote*) 5.13, *hoch gemüt* 71.13, *unmütz* (mat. *unmuoze*) 66.13. La scelta di questo grafia così poco diffusa potrebbe essere spiegata con la necessità di segnalare con un diacritico la presenza di <u>, altrimenti equivocabile accanto ai grafemi contigui <m>, <n>.

La grafia prevalente <u> nel testo è indice di una tendenza verso la pronuncia monofonemica di mat. /uo/, molto più spiccata rispetto al processo parallelo per mat. /ie/.

Mat. /üe/

Per il dittongo /üe/⁷³, esito della metaforia palatale di /uo/, la resa monografemica <ü> è prevalente e attesta l'avvenuta monotongazione del

⁷² Si trova anche *rüe* 98.11.

⁷³ Cfr. Paul § 83; sulla monotongazione cfr. anche Reichmann/ Wegera § L 30.

fonema: *küner* 3.6, *künes* 28.5, *kün* 116.6, *schlüg* (congiuntivo preterito) 5.8, *schlüge* 64.6, *hüt* (imperativo plurale di mat. *hüeten*) 8.9, *er hüt* (indicativo presente) 64.13, *gütz gemaches* 8.5, *seiner güt* (mat. *güete*) 86.1, *güt* 119.11, *behüten* 8.9, 41.2, (*er*) *müs* (congiuntivo presente) 8.12, *wir müs* 10.7, *wüst gewilde* (mat. *wüeste*) 41.12, *das müet* (mat. *müejē*) 20.8, *mich müet* 82.4, *grüsse* 63.8, *füsse* 63.10.

A dimostrazione dell'arbitrarietà nell'uso dei diacritici per la metaforia da parte dell'amanuense si trova come variante monografemica anche <u>: *behut* 16.4, *furt* (mat. *füren*) 17.11, 30.1, *kun* 19.10, 29.8, *fusse* 23.9, *susslich* (mat. *süezelich*) 66.12. Infatti la mancanza del diacritico non è indicativa per la determinazione del valore fonetico rappresentato: così accade di trovare in rima fonemi anche per mat. /uo/ con e senza diacritico come *fuge*: *schlüge* 64.3:6.

Forme di passaggio nel processo di monottongazione potrebbero essere rappresentate da grafie come <üe> in *müet* 75.3 (preterito indicativo, III singolare di mat. *müejē*).

1.4 Fenomeni di labializzazione

Ad eccezione dell'arrotondamento di /â/ > /ô/⁷⁴ che ricorre con relativa frequenza, i fenomeni di labializzazione sono scarsamente attestati.

La labializzazione di /e/ > /ö/ non si è verificata nel dialetto della *Virginal*, come sembra dimostrare la resa grafica <e> in due dei lessemi tipici di questo mutamento, mat. *zwelf* e mat. *lewe*, *löuwe* (che presentano il fonema anche nel tedesco moderno): *tzwelff* 68.12, 98.7, *zwelff* 97.4, *die wilden leben* 93.7, *die leben* 94.1, 96.1, *eym leben* 95.7⁷⁵.

La labializzazione di /i/ > /u/ è attestata solo in *gult* 15.7 per mat. *gilt*⁷⁶.

2. Il vocalismo in sillaba atona

2.1 Le vocali nei prefissi

Mat. be-

La sincope di -e- si verifica solo nelle forme del verbo *beliben*: *pleib* 26.2, *plibn* 32.10, *pleibt* 36.12, *pleiben* 75.11; altrimenti il prefisso si conserva: *bekant* 52.9, *bereiten* 57.8, *bescheidenheit* 67.11, *besessen* 82.4.

⁷⁴ Vedi sopra a proposito di mat. /â/.

⁷⁵ La labializzazione di /e/ > /ö/ comincia già nel XIII secolo in alemanno e raggiunge nel XIV secolo lo svevo e il francone orientale; il bavarese ed il tedesco centrale sono interessati dal fenomeno solo marginalmente.

⁷⁶ Cfr. Paul § 48,3.

Mat. ge-

Si verifica spesso sincope della vocale atona -e- nel prefisso *ge-*: *gwin* 5.7, *gwalt* 3.11, *gleich* 6.1, *gfilge* 12.9, *gnum* 14.1, *gsehen* 56.5, *gniinck* 62.3 (ma: *geleich* 64.9, *geleit* 64.11).

Mat. er-

In alcuni verbi composti con il suffisso *er-* compare una /d-/ protetica: *derschlagen* 43.13, *derschracke* 11.3, *derschalt* 24.7, *derscheln* 106.4 (*erschellen* 110.11), *derclange* 35.8, 75.8, *derzurnet* 17.13, *derfreute* 100.6. Il fonema /d-/ si forma dinanzi al prefisso *er-* dopo consonante dentale o vocale della parola precedente: si tratta di una innovazione tipica del bavarese, intorno al XII secolo, e si diffonde poi negli altri dialetti del tedesco superiore orientale (svevo, francone orientale) nel XIII secolo, raggiungendo il tedesco centro-orientale nel XIV secolo⁷⁷.

er- compare come *eyr-* in *eyrkuchen* (cfr. mat. *erquicken*) 126.3.

Mat. ver-

Il prefisso *ver-* (spesso con abbreviazione *v'*) ha sempre vocalismo in /e/: *verwegen* 11.3, *verprachten* 3.8, *verschmachten* 3.10, *vernumen* 30.5, *verwundern* 39.11, *verraten* 31.8, *verspern* 93.5, *verporgen* 95.5, *versucht* 125.7.

Mat. zer-

Si ha sincope di /e/ in *tzrissen* (mat. *ze-rissen*) 12.11, *zustossen* 51.2, 58.13, *zurunen* 44.10 (per mat. *zerronnen* preterito di *zer-rinnen*).

2.2 Sincope di *e*

All'interno di parola si verifica caduta di -e-, probabilmente per evitare versi che eccedano la misura consentita: *verlurn* 39.11, *lesn*: *ausderlesn* 45.1:2, *geporn* 52.2 *hingetragn* 54.4 (: *nagen*), *schroln* 57.2, *grabn* 60.11, *des wurms* 59.11, *geltz* 44.10 (genitivo singolare).

2.3 Caduta di -e- tra consonanti uguali

Si verifica spesso la scomparsa di -e- tra consonanti uguali, in special modo tra due occlusive dentali: *behut* 16.4, 17.7, *cleiten sich* 46.4 (preterito), *schat* 54.8 (*schadet*), *hüt* 64.3 (preterito singolare).

⁷⁷ Cfr. Paul § 147; Reichmann/ Wegera § L 46.5.

2.4 Formazione di /e/ epentetica

Epentesi di <e> si verificano nel nostro testo in determinati ambienti consonantici, in special modo all'interno del nesso /rn/. La vocale epentetica compare in alcuni lessemi come *gern* e *zorn*: *zoren* 23.2, 109.10 (*zorn* 24.5, 81.9), *geren* 42.6, 82.3 (*gern* 8.11); epentesi si verifica anche in *das horen* 88.1. Questo fenomeno è tipico del bavarese e risale al tardo mat. (XIII secolo) e può essere spiegato come conseguenza della formazione, da parte della nasale, di un allofono sillabico [n]⁷⁸.

2.5 Apocope

L'apocope rappresenta una delle manifestazioni tipiche del tedesco proto-moderno: tendenzialmente ogni /e/ che si trovi in posizione finale può scomparire. Tuttavia questo fenomeno non si verifica in maniera uniforme in tutto il territorio tedesco e la sua incidenza è in stretta relazione con la funzione di /e/ finale⁷⁹.

Il fenomeno dell'apocope caratterizza in misura notevole il testo: esso si verifica con una certa frequenza soprattutto in alcune categorie morfologiche, in particolare nella flessione del sostantivo, nella declinazione dell'aggettivo e nella coniugazione del preterito. Nei testi poetici tardi poi, le apocopi frequenti rappresentano quasi una necessità ai fini del ritmo e del rispetto della misura del verso.

Ecco alcuni esempi di apocopi raggruppate per categorie:

- Al preterito indicativo dei verbi deboli, I e III singolare: *schwecht* (es) 16.3, *das daucht* 39.2, *hett ich* 40.7, *het* 50.8, *der tzwergk legt an* 47.7 9, *do eilt der wurm* 48.12, (er) *sucht* 50.9, (er) *macht* 50.13, *Hilprant fragt* 51.3, *der riter antwort* 51.4, *het ich* 52.6, *so kunt ich* 53.5, *er zuckt* 57.2, *deckt* 59.9, (er) *labet* 60.2, *enpeist* 61.4, *wert* 56.8 (mat. *wern*, “durare”), *Hilprant holt* 60.7, *sie halst, küst* 63.1, *man streut* 63.10.
- Al congiuntivo dei verbi forti: *wer* 13.1 (congiuntivo), *wurt gesant* 61.5, *wurd* 63.4.
- Al presente indicativo: *ich rat* 14.6, *ich sech* 18.2, *ich mach* 18.4, *ich erlos* 18.6, *ich sorg* 46.10, *leb ich* 52.8, *ich such in* 53.7.
- Nella flessione dei sostantivi femminili (in specie al dativo e genitivo singolare): *ein kron* 17.7, *ru* 40.11, *speis* 43.3 (accusativo singolare), *zu hilf* 49.4, *mein wird* 52.7, *mit lerer hant* 57.1, *durch frawen er* (mat. *êre*) per rispettare la cadenza tronca 39.7 in rima con *frewdenper* 39.9 (mat. *vröuden-bære*), *die kungin* 47.1, *keusch* 52.3 (accusativo), *die stras* 60.9 (accusativo plurale), *pein* 62.2 (accusativo singolare), *in stechler prün* 64.1, *sein speis* 64.5, *in meiner not* 60.2, *in seiner hant* 64.2.
- Nella flessione dei sostantivi neutri e maschili al singolare: *ein heid* 10.5, *der heid* 11.7, *in seinem schilt* 17.4, *von schonen weib* 40.5, *mit potenprot* 44.2,

⁷⁸ Cfr. Paul § 57.

⁷⁹ Cfr. Reichmann/ Wegera § L 40; le cifre riportate da Reichmann indicano che già alla fine del mat. la frequenza di /e/ finali nel bavarese risulta in assoluto la più bassa fra i dialetti tedeschi.

- von gold* 44.5, *das pest geleit* 47.5, *eim grossen wurm* 48.1 (: *stürm*), *wie heist eür nam?* 51.9, *von manchem wurm* 56.7, *heim* 57.5.
- Nei sostantivi plurali: *die grossen wurm* 46.11, *mein frewnt* 40.2 (nominativo plurale), *der wurm* 56.11 (genitivo plurale), *wilder würm* 9.3 (genitivo), *rechte totschleg* 10.9 (accusativo), *die leüt* 12.2, *sein schuch sein* 14.11 (nominativo), *gut und gerete* 43.3 (accusativo), *manig glock* (accusativo) 44.13, *thanerschleg* 48.1 (accusativo).
 - Nella declinazione dell'aggettivo: *tiff wunden* 11.1, *dasselb* (nominativo singolare) 39.11, 62.13, *ein heidnisch man* 41.5, *die pest herberge* 47.6, *der alt wurme* 49.3 (con -e epitetica in *wurm*), *eur wunden* 40.13, *dieselb junckfrawen* 46.8, *sein arm* 53.9 (nominativo plurale), *kein herter streit* 56.5 (accusativo singolare), *kuner helt* (accusativo singolare) 59.7, *lieb gest* 64.12.

2.6 Epitesi di e

Interferisce con il ricorrere dell'apocope il fenomeno opposto, per cui -e non organica viene aggiunta ad un sostantivo, a un avverbio o a un aggettivo in fine di parola. Ecco solo alcuni esempi: *vor ym nymant essen dare: des lachtens alle gare* 74.8:10, *derclange: sprange* 94.8:10, *ir rucke do an ein mawre : ir schleg die waren saure* 96.8:10, *das ir vil lagen tote: in note* 99.8:10, *ein ris ungefuge: er truge* 106.8:10, *er dacht an Hildeprande: der tot die leben pfande* 111.8:10, *ewr hilff ist herte: des hat mich dernerte* 114.8:10.

3. I grafemi consonantici

3.1 Esiti delle semivocali

Mat. /w/

Per mat. /w/ si intende l'esito della semiconsonante aat. /u/, che assume, intorno al 1100, pronuncia bilabiale spirantica; lo spostamento successivo, nel quale diventa spirante labio-dentale (corrispondente alla pronuncia attuale nello *Standardhochdeutsch*) si compie verso la fine del XIII secolo⁸⁰. Questo processo è parallelo al corrispondente spostamento di /b/ all'interno di parola verso la spirante /ʋ/⁸¹. Mat. /w/ è reso sempre con <w> in posizione iniziale assoluta e dopo prefissi: *was* 32.13, *waren* 48.10, *wurffen* 11.11, *er wolt* 45.1, *wunder* 70.2, *verwundern* 39.11, *gewest* 94.12.

All'interno di parola ricorre sempre nella resa di mat. *lōuwe*, *lebe: die wilden leben* 93.7, *die leben* 94.1, 96.1, *eym leben* 95.7; anche la fricativa labiodentale di mat. *aventure* appare con il grafema : *abenteur* 8.3, 123.11, *abentteur* 39.4.

⁸⁰ Cfr. Paul § 115.

⁸¹ Cfr. Paul § 129. Si verifica anche il caso opposto, <w> per mat. /b/; vedi sotto.

Mat. /j/

Il fonema /j/ (che aveva originariamente il valore di /i/ consonantica antevocalica) è reso prevalentemente con <j> in posizione iniziale (come prosecuzione della semivocale /i/): *junck fraw* 4.2, 21.4, 20.8, 41.6, 43.9, 73.5, *jach* 85.7, 108.5, *ja* 5.4, *jechen* 26.10, *jehen* 56.4, *jungen* 33.2, *johant* 8.7, 87.5, nel nome proprio *Janybus* 95.4, 97.2, 100.11. Talvolta si trova anche <i>: *iar* 2.2, *iohant* 17.5, *iamers we* 21. 1, *iemerlich* 84.5, *iunck fraw* 66.11. In interno di parola /j/ è scomparso: *nerte* 25.8, *dermerte* 45.8, *erneret* 104.7, *das müit* 20.8, *mich müit* (da mat. *müegen*) 82.4.

3.2 *Le liquide*

Mat. /l/

Si ha di solito la consonante scempia, ma il raddoppiamento si verifica in un buon numero di casi, anche in presenza di dittongo e di vocale lunga: *hollen* 14.2, *hallse* 48.4, *geheillet* 28.12, 77.11, *heillen* 40.13, *geheille: weille* 73.8:10, *heille* 125.8, *tall* 31.2, *all: tall* 51.1:2, *all* 56.2, *alles* 122.5, *gille: ville* 57.3:6, *sall* 44.12, *sall: all* 69.1:2, *meille* 87.11, *kill* 38.9, *maulle* 59.10, *spille: zille* 69.3:6, *ellen: gefellen* 107.8:10, *villen* 101.7, *krewllen: hewllen* 94.3:6.

Mat. /r/

Il raddoppiamento <rr> ricorre in pochi casi: *err* 12.10 (mat. *êre*); *herr: ferr* 58.1.2. Per mat. *hërre* di solito si ha *her*, *heren*.

In *welte* 121.13 si ha semplificazione del nesso consonantico con sincope di /r/ (mat. *werlt*).

3.3 *Le nasali*

Mat. /m/

Si verifica assimilazione di /m/ > /n/ in *lobesan* 76.2, *san̄t* (mat. *samet*) 8.2, 73.1, *sande* 27.8, 58.8.

Nei verbi con tema in -m si ha la formazione di una consonante epentetica <p> dinanzi alla desinenza -t; il fenomeno si verifica soprattutto al presente e al participio passato di alcuni verbi: *zeimpt* 6.4 (mat. *zöumen*), *zimpt* (mat. *ziemem*) 6.7, *kumpt* 13.10, 19.1, 43.1, 79.7, 92.10 (anche: *kumet* 10.5, 62.12 passim), *frumpt* 43.2, *nempt* 43.3, 58.1, 97.3, *schempt* 68.9 (ma: *schemet* 128.11), *flampt* 107.1, *gschrampt* 107.2, *derkrumpt* 112.113 (: *zutrumt* 112.11)⁸².

Il raddoppiamento di /m/ non è frequente: *nymmant* 95.2, *trümmeten* 129.10, *himmel* 59.7.

⁸² Il fenomeno si verifica nel mat. tardo; cfr. Paul § 129.

Mat. /n/

/n/ scompare all'infinito di alcuni verbi, soprattutto in rima: *reiche: weiche* 7.3:6, *krone* 29.10 (: *kune*), *schawe* 42.6 (: *junckfrawe*), *dricke* 48.8 (*rucke*), *berichte* 51.10 (: *vernichte*), *ringe: dringe* 97.8:10; all'interno del verso si può verificare il medesimo fenomeno: *musten esse sie* 103.9. L'infinito in -e, cioè privo di -n finale, caratterizza alcuni dialetti orientali, in particolare il turingio e il francone orientale⁸³; non si può escludere comunque una certa negligenza dello scriba nel segnare le abbreviazioni: ad esempio in *gerite* (participio passato) 63.4 (: *in riterlichem siten*)⁸⁴.

La caduta di -n, -en si verifica anche in presenza di inversione, all'interno del verso: *wöl wir* 4.13, *sei wir* 114.11, *must wir* 25.13, 29.3 (ma: *wir musten* 42.9), *halt mir* 65.2 (presente indicativo, I plurale).

Spesso scompare per intero la desinenza -en all'infinito, nei participi dei verbi forti e negli aggettivi, sia all'interno del verso che in rima: *sing* 45.1 (per *singen*), *wilkum* 45.7 (ma *wilkumen* 60.6), *gnum* 14.1, *trab* (per *traben*) 34.13 (: *ab*), *pück* (per *bucken*) 111.7 (: *ruck*), (*sie*) *preist* 114.6, *sie gyng* 116.3, *sag* (per *sagen*): *lag* 118.7:9. Dopo <n, m, ng> questo fenomeno è tipico del bavarese tardo⁸⁵.

In alcuni lessemi la comparsa di <n> si spiega con la nasalizzazione della vocale, come in *gnünck* 62.3, *genunck* 117.5.

Il raddoppiamento consonantico si verifica raramente: *thann* 5.4, *denn* 40.10, *prunn* 16.5, *inn* 55.7, *mann* 98.10, *eynn* 129.4, *mannes* 18.7, *pernnner* 35.9, *sunnn* 91.4, *herenn* 129.3.

3.4 Le consonanti labiali**Mat. /p/**

L'occlusiva sorda /p/ ricorre nel mat. raramente, poiché a seguito della seconda mutazione consonantica, ha dato come esito in tutto il territorio alto-tedesco la fricativa /ff, f/ e ha prodotto, specialmente nel tedesco superiore l'affricata /pf/. Di conseguenza il fonema mat. /p/ si trova prevalentemente in alcuni prestiti provenienti da altre lingue germaniche o dalle lingue romanze accolti in aat. successivamente alla seconda mutazione consonantica⁸⁶.

È resa nel testo con <p> in *preiss* 2.8, *preis* 68.1, 78.5, nei lessemi *kapel* 44.12, *gewappet* 63.13, *gewapnet* 7.8, *verwapet* 74.2, *wapen rock* 16.7, *wapen* 14.12 (accanto a *waffen*, 16.6, 24.1, 52.2, 100.8) e nei nomi propri di origine romanza *Apollo* 27.7, *Partolape* 52.1, 61.8.

⁸³ Cfr. Paul §§ 126, 167; l'infinito senza -n è tipico per il turingio già dalla fine del XIII secolo e ricorre fino a tutto il XVI secolo. Cfr. anche Reichmann/ Wegera § M 84.

⁸⁴ La caduta della nasale in *adamate* 15.3, *ginet* 57.4, *hincket* 111.1 è dovuta certamente ad errore dell'amanuense.

⁸⁵ Cfr. Paul § 126.

⁸⁶ Cfr. Paul § 127; Braune/ Eggers § 131.

Ricorre inoltre nel nesso /sp/ (che si conserva immutato a partire dal germ.): *sper* 5.2, 25.13, 98.3, *sporn* 83.12, *speis* 1.9, 43.3, 68.2, 117.4, *sprach* 10.4, 13.8 passim, *springen* 117.12, *spillen* 123.12, (*ir*) *spart* 9.12, *spacziren* 119.4, *spot* 41.1, *spoten* 26.12.

Mat. /b/

La resa grafica di /b/ offre un quadro abbastanza variegato: si trovano <p>, , <bp> e <w>.

In posizione iniziale assoluta e preceduta da prefisso in sillaba tonica si ha quasi esclusivamente <p>⁸⁷: *der Perner* 4.5, 5.1, 6.5, *Pern* 7.2, *prant* 3.9, *purger* 7.7, *purgerin* 130.1, *ein poten* 47.2, *den poten* 82.6, *vil poten* 123.3, *mein prune* (mat. *brunne*, *brunje*) 5.1, *sein prunn* 16.5, *herte prun* 101.5, *eines prunen flos* (mat. *brunne*) 10.2, *pei dissem prunen* 36.12, *von den purgen* (mat. *burc*) 2.7, *in der purg* 11.11, *ein gantzen perck* 49.2, *perg und tall* 51.2, *aus hollem perg* 116.12, *verprachten* 2.8, *gepirg* 89.10. <p> per /b/ in posizione iniziale è tipico del bavarese fino al tedesco protomoderno e oltre⁸⁸.

In posizione iniziale nei composti si trova anche <p>: *helfen pein* 15.11, *satel pogen* (mat. *bogen*) 15.12, *tracken plut* 16.5, *frewden per* 39.9, *achssel pein* 113.1.

Nei prefissi, in posizione iniziale con accento secondario, la resa grafica prevalente è ; compare nella maggior parte dei casi nel prefisso atono *be-*: *behüten* 8.12, *bestan* 5.5, *bestin* 6.12, *bereite* 6.8, *beschaffen* 12.5, *bescheiden* 12.13, *bescheidenheit* 67.11, *beliben* 4.10, *bleibt* 73.10, *bleiben* 75.11, *bedeüte* 78.10, *begir* 42.5, *begert* 117.11, 122.13, *beleiten* 34.6. Per il lessema mat. *beliben*, *bliben* in posizione iniziale si ha anche <p>: *plibn* 32.10, *peleib* 24.2, *pleib* 26.2, *pleiben* 75.11⁸⁹.

All'interno e in fine di parola, in posizione di assordimento, /b/ è resa di solito con ⁹⁰: *erwerben* 2.8, *getriben* 4.8, 118.13, *triben* (preterito, III plurale) 3.11, 66.9, 94.4, 97.5, *oben* 8.9, *tzauberey* 3.3, *weib* (con apocope) 1.6, *weiben* 85.12, *starb* 1.12, *sterben* 97.13, *rawb* 3.9 (ma anche *raup* 2.12), *kolben* 110.1, *leib* 2.4, *urlaub* 9.1, *geben* 39.8, 69.9, 99.5, 119.4, *loben* 85.2, *lobesan* 42.13, 76.2, *lob* 55.10, 78.5, *rauben* 91.11, *schrauben* 110.5, *lieben* *ret* 92.3,

⁸⁷ Le eccezioni a quest'uso sono veramente poco numerose: *brant* 2.12, *baumes aste* 20.10, *bis* (prep.) 51.12 (ma: *pis* 59.2); solo una volta ricorrono rispettivamente con iniziale i nomi propri *der Berner* 35.1, *von Bern* 122.7.

⁸⁸ Questa grafia è un riflesso dell'assordimento di /b/ in posizione iniziale che si mantiene nel bavarese fino al mat. tardo e si spinge fino ai dintorni di Norimberga; cfr. Paul § 129. La grafia <p> in posizione iniziale è quella più diffusa nel tedesco superiore orientale (ed anche in alcuni dialetti circostanti) dal XIV secolo fino alla metà del XVI. Cfr. Reichmann/ Wegera § L 44.2.

⁸⁹ In queste forme si riscontrano gli effetti dell'assordimento iniziale in sillaba tonica di /b/ > /p/, conseguente alla sincope di /e/.

⁹⁰ Cfr. Reichmann/ Wegera § L 45.2: dal XIV secolo in poi costituisce la norma in queste posizioni, ma la grafia <p> è possibile fino a tutto il XV secolo.

meinem lieben herenn 129.3, *liebe geste* 46.3, *lieb gest* 64.12, *lieber* (avverbio) 53.12, *lieb* (sostantivo) 22.13, 86.5, 119.11, 120.8, *tabernante* 15.6.

La grafia <bp>, che deve essere valutata come una sorta di "compromesso" tra la grafia fonetica <p> per l'assordimento e quella storica , ricorre in *abpgött* 17.9, *liebplich* 77.5 (*lieblich* 89.7), *subptil* 130.1⁹¹.

In alcuni casi si riscontra una certa indecisione nella resa della occlusiva (o spirante?) bilabiale sonora. Il nome di uno dei personaggi del racconto viene scritto di volta in volta con grafie diverse, nelle quali la resa di /b/ intervocalica oscilla tra <w> e ed anche <ll>⁹²: *Wiburg* 69.10, 70.7, *Wiwurck* 24.11, *Wiwurck* 25.1, *Willung* 118.2.5; l'amanuense è incerto tra <w> e <f> nella scrittura dell'aggettivo mat. *arâbisch*: *arawischen golde* 16.8, *arafisch gold* 87.12⁹³. Si ha inoltre <w> in *offenwar* (mat. *offenbâr*) 63.1, ma non in *offenbern* 124.12. Questo alternarsi di grafie e soprattutto la grafia <w> per /b/ in alcuni lessemi è spiegabile con l'ipotesi di una pronuncia spirantica di /b/ in interno di parola⁹⁴ che costituisce un tratto tipico del bavarese⁹⁵.

Mat. /pf/

L'affricata mat. /pf/ rappresenta nel tedesco superiore l'esito del fonema /p/ in posizione iniziale assoluta, nella geminata /pp/ e nei nessi /rp/, /lp/. All'interno di parola, dopo le consonanti /l/, /r/, il nesso /pf/ tende a semplificarsi già in epoca aat. nella fricativa /f/ e a ricadere con la fricativa /f/, /ff/ proveniente dal germ.⁹⁶

In posizione iniziale assoluta e dopo prefisso è resa con <pf>⁹⁷: *gepflegn* 8.5, 39.3, *pflag* 47.13, 66.10, 123.8, *pflagen* 84.9, *pfert* 15.4, *enpfing* 42.3, 60.5, 116.7, *enpfingen* 63.7, 129.13.

Dopo nasale, sia all'interno di parola che in posizione finale, prevale <pff>: *kampff* 81.6, *kempffen* 58.6, *gelimpff* 75.5, *glimpffen* 127.3, *schimpff* 75.5, *schimpffien* 119.3, *rinpffen* (mat. *rimphen*) 119.6.

⁹¹ Cfr. Reichmann/ Wegera § L 45.2.

⁹² Nelle versioni concorrenti della *Virginal* la grafia prevalente del nome è *Bibung*, *Bibunc*.

⁹³ Con si trova il nome proprio *Araban* 16.1, di evidente provenienza straniera.

⁹⁴ Cfr. Reichmann/ Wegera § L 50.2.

⁹⁵ Per effetto della seconda mutazione consonantica /b/ > /p/ in bavarese in tutte le posizioni; in seguito, nel corso del XII secolo, si assiste ad una lenizzazione del fonema in posizione interna e finale, con il mutamento da occlusiva a spirante all'interno di parola; cfr. Paul. § 159.2.

⁹⁶ In interno di parola la spirante /f/, /ff/, in corrispondenza di geminata, e dopo /r/, /l/, è resa con <f>, <ff>: *helft* 4.6, *hilff* 12.6, 49.4, 114.8, *helffen* 15.11, 101.11, *wurffen* 11.11, *entworffen* 24.3, *waffen* 16.6, 24.1, *schuff* 66.8, *beschaffen* 12.5. In posizione finale (talvolta per effetto di apocope) ricorre solitamente <ff>: *zu hilff* 49.4, *warff(z)* 57.3, 58.2.

⁹⁷ /pf/ costituisce l'esito dell'occlusiva sorda /p/ in posizione iniziale, all'interno nei nessi /mp/, /rp/, /lp/ e nella geminata /pp/ nei dialetti del tedesco superiore. Tale mutamento non si è esteso nella stessa misura agli altri dialetti che sono stati toccati dal fenomeno solo marginalmente, oppure non vi hanno partecipato affatto.

In corrispondenza della geminata del germ. */pp/ si trova <pff> in *kupffervar* 49.9 e <pf> in *kopf* 48.9, 111.4, *knopf* 87.1, *knupft* 79.3.

Mat. /f/

/f/ rappresenta la fricativa sorda, esito dell'occlusiva sorda germ. /p/ in posizione interna e finale dopo vocale (dopo vocale lunga e in posizione finale /f/, dopo vocale breve /ff/). A queste consonanti si aggiunge la fricativa */f/ del germ. che resta sorda nei nessi /ft/ e /fs/ e in posizione finale, mentre in posizione iniziale e interna è debolmente sonora. Il valore fonologico di questa sonorizzazione viene indicato dall'uso della grafia <v> nel mat. in posizione iniziale e interna di parola tra vocali⁹⁸. Per mat. /f/ si trovano grafie diverse come <v>, <f>, <ff>.

In posizione iniziale davanti a /a, e, i, o/ si trovano sia <v> sia <f>; la grafia <v> sembra però prevalere dinanzi a /i/⁹⁹:

varte 7.10, *vant* 1.7, *vaters* 1.13, 61.7, *vater* 52.11, 91.5, *vachen* 3.9, *vand* 50.10, *vant* 24.13, 49.2, *vast* 26.12, 77.9, *vart* 88.7; *fant* 13.5, 59.11, *fand* 23.13, 49.4, 59.1, *fallen* 65.3, *fast* 33.4, *farb* 128.2, *fart* 85.13, *fancken roch* 55.1;

vesten 11.10, *verlurn* 39.10, *verwundern* 39.11, *vergissen* 39.12, *verlorn* 24.3, *velt* 41.6 (preterito III, singolare di mat. *fellen*), *verck* 18.9; *fein* 3.2, 76.13, *veinten* 31.8, *feint* 43.13, *feld* 73.4;

vinden 1.3, *vil* (avverbio) 1.4, *vir* 30.4, 31.12, *villen* 20.7, 101.4, 118.8, *vint* 29.13, *viter* 68.10, *vingen* 43.7, 94.7; *fint* 13.13, 121.13, *fich* 34.9 (indicativo preterito, III singolare di mat. *vehthen*), *ficht* 55.9, *fichtet* 112.2, *fir* (numerales) 84.11;

vorcht 16.2, *vollendet* 39.1, *volck* 6.9, *vol* 6.9, 49.2 passim, *von* 2.6, 6.3 passim, *vor* (avverbio) 5.7, 16.4 passim (*for* in questo senso ricorre solo una volta 65.13); *forbrat* 127.12, *forcht* 29.4.

Si ha <f> dinanzi a /t/, /l/ e a /u/, dove la grafia <v> non ricorre: *fursten* 3.10, 36.7, 42.7 71.5, *fusse* 15.2, 23.9, *furt* 17.1, 41.1, *fur* (preterito, III singolare di mat. *varen*), *furware* 4.12, *fürme* 9.6, *furm* 13.2, *fragt* 13.7, 28.8, 75.1, *fras* 116.13, *fragt* 13.7, *frawen* 40.8, *erfrewen* 39.13, 73.6, *freunt* 4.3, *frewnt* 40.2, *freuntschaft* 53.2, *freuden* 114.7, 128.13, *frewden* 42.5, 43.2, *frolich* 69.7, *frone* 72.6, *fro* 103.3, 114.11, *frumt* 40.2, *frumen* 4.6, 62.10, *fleis* 26.10, *floch* 32.13, *flute* 38.10, *fliegen* 55.2, *fluchen* 109.13, *geflogel* 117.10, *flos* 127.5, *geflochten* 88.2, *gflorirt* 116.2.

In posizione intermedia compare di solito il grafema doppio <ff> (anche in caso di apocope e dopo vocale lunga e dittongo)¹⁰⁰: *teuffel(s)* 64.8, 112.2, *teüffel* 71.9, *tewffels* 70.9, 98.6, *gleffen* (mat. *glavin*, *gleve* [gladius]) 23.2, 81.7, 82.9, *graffen* 123.4, *markgreffein* 52.2, *vbertreffenlich* 12.4, *tiffe wurden* 41.8, 95.3, *troffen* 24.6, *pfeiffen* 118.11, *tiff wurden* 11.1, *claffter* 19.5, (manck) *graff* 63.5, 82.12, *geloffen* 106.2, *loffen* 108.8, *kauffer* 44.9, *schlaffen* 59.1, *beschaffen* 12.5.

⁹⁸ Cfr. Braune/ Eggers § 132.

⁹⁹ Nella distribuzione dei due grafemi vale in generale la regola mat. che vuole <f> dinanzi a /r, l/ e /u, ü, iu, ou/ e <v> dinanzi a /a, e, i, o/; cfr. Reichmann/ Wegera § 51.2.

¹⁰⁰ In interno di parola compare <v> solo in *Terevas* 1.2.

In posizione finale assoluta compare ancora preferibilmente <ff>: *drauff* 6.5, *im stegraff* 15.2, 82.12, *traff* 36.3, *draff* 104.2 (indicativo preterito, III singolare mat. *trëffen*), *lieff* 27.3, 58.3, 109.6, *liff* 25.4, 57.4, 106.8, *auff* 109.12; <f> si trova più raramente, soprattutto in alcuni lessemi, *auf* 6.411.1, 17.4, *greif* 50.3. (preterito, III singolare di mat. *grîfen*).

Le forme *pfande* e *pfine* (rispettivamente ai versi *der tot die leben pfande* 111.10, *ewr sau die ist wol pfine* 117.6) che presentano in posizione iniziale <pf> per /f/ si spiegano con il ricorso ad una eventuale conservazione di elementi alemanni o tedesco superiore occidentali¹⁰¹.

3.5 Le consonanti velari

Mat. /k/

L'occlusiva velare /k/ del germ. si conserva in posizione interna di parola dopo consonante, nella geminazione e in posizione iniziale¹⁰², mentre in tutte le altre posizioni dà, come esito della seconda mutazione consonantica, la fricativa sorda /h/. A queste posizioni si aggiunge anche l'assordimento di /g/ in posizione finale assoluta. Anche per mat. /k/ si trovano un discreto numero di grafie concorrenti.

Nei codici mat. in posizione iniziale assoluta si trovano <k> e <c>: la seconda grafia è più frequente di solito dinanzi a liquida /l/, /r/, mentre <k> è più diffusa dinanzi a vocale¹⁰³. Nel testo prevale il nesso <cl>: *cleiten* 46.4, *cleiden* 103.8, *cleid* 46.6, *cleit* 69.4, *clagen* 61.12, 112.8, *cleine* 10.12, 66.3, *clein* 74.3, 76.11, 83.13, *derclange* 75.8, 94.8, *cling* 86.12, *claffter* 19.5, *cleckt* (participio di mat. *klecken*) 59.9; k compare dinanzi a /l/ solo in *erklang* 112.12.

Dinanzi a /r/ si trova più spesso <k>: *cristenlichen* 1.5, *cristen* 3.5, *cristenman* 22.9, 30.7, *cristallein* 102.10, *krone* 29.10, 85.3, *krefte* 17.2, *kraft* 23.1, 50.5, 55.8, 83.13, *krewllen* 94.3, *krichen* 125.6, *kroch* 127.2.

In posizione iniziale antevocalica si ha <k>: *kallen* 65.6, (er) *kan* 78.4, *kaïm* 78.13, (er) *kande* 98.10, *kampff* 81.6, *karfunckel* 17.5, *kein* 27.5, *keren* 30.6, 33.10, *keisser* 44.5, *keusch* 52.4, *kemenoten* 84.10, *kint* 13.11, 29.11, *kinden* 1.6, 49.4, *kostlichkeit* 123.1, *kopf* 103.4, *die kost* 7.13, *kungin* 4.9, 46.1, *kunigin* 125.2, *kunde* 3.3, *küner* 3.6, *kune* 29.8, *kuner* 59.7, *kunst* 31.7, 26.6, 19.13, 123.9.

In posizione intermedia e finale assoluta si trova sempre <ck>: *trincken* 68.2,

¹⁰¹ Nel tedesco superiore occidentale si trova talvolta <pf> per <f>; cfr. Reichmann/ Wegera L 58.3. La grafia *pfande* potrebbe essere anche influenzata dal verbo debole mat. *phenden*, ma la spiegazione più semplice è che l'incontro, rispettivamente, della nasale /n/ di *leben* e della labiale /l/ di *wol*, in fine di parola, con /f/ iniziale di *fande* e di *fine* abbia prodotto consonanti protetiche.

¹⁰² In queste posizioni, dove germ. */k/ permane, si assiste in alcune regioni del tedesco superiore ad uno spostamento ulteriore ad affricata /kch/, che resta però geograficamente limitato; cfr. Braune/ Eggers § 144.

¹⁰³ Paul § 133, nota 1.

69.7, *schencken* 7.12, *acker* 70.4, *plicklein* 77.5, *zu stucken* 81.12, *er dancket* 43.5, *die schick(t)* 3.4, *volck* 6.9, *starck* 7.11, 9.11, *marck* 7.13, *danck* (imperativo) 8.7, *tracken* 16.5, *stock* 23.6, 54.2, *deck* (con apocope) 15.5, *ungeluck* (con apocope) 52.6, *danck* 37.10, 64.4, *dicke* 43.7, *wapen rock* 16.7¹⁰⁴.

<ch> in *bedecht* 15.1 (mat. *bedecken*) e in *gloch* 48.4 (mat. *gelouc*) rappresenta una variante non molto frequente tipica del tedesco superiore orientale¹⁰⁵.

Per /kw/ si trova di solito <ku> in *kual* 130.8, *eyrkuchen* (mat. *erquicken*)¹⁰⁶ e in un caso <qu> in *quader* 57.5.

Mat. /g/

Nel testo si ha <g> (proveniente dalla fricativa sonora */g/ del germ.)¹⁰⁷ in posizione iniziale e in posizione interna di parola: *grossen* 3.11, 9.2, *ging* 4.4, 11.6, *graus* 6.13, *gold* 7.11, 16.8, *geben* 10.9, *gib* 7.9, *got* 8.7, 12.5, 16.10, *gern* 8.11, *gult* (indicativo presente, III singolare) 15.7, *gut* 15.11, *gütz* 8.5, *satel pogen* 15.12, *pflagn* 2.13, *stigen* 10.1, *geschlagen* 10.1, *augen* 16.11, *gemeine* 92.1.

Più complesso è il quadro per la posizione di assordimento dove ricorrono grafie diverse: <ck>, <gk>, <g>. <g> è la grafia prevalente in questa posizione, probabilmente per analogia con i casi obliqui di uno stesso lessema: *lang* (avverbio) 8.4, 124.5, *perg* 51.2, 123.12, 124.1, *der tag* 11.6, 53.12, 84.11, 126.2, 130.4, *ein gantzen tag* 98.12, *suntag* 12.7, *vertrag* 85.9, *purg* 84.12, 90.8, *ging* 23.13, 37.6, 42.12, 60.6, 78.1, 11.2, 127.7, *schluss* 28.1, 33.7, 35.13, 38.12, 45.12, 50.6, 95.10, 97.9, 109.7, *trug* 50.9, 68.1, 117.2, *pflag* 47.13, 66.10, 84.13, 123.7, *lag* 38.5, 47.11, 60.3, *sag* (imperativo) 25.2, 45.8, 115.4¹⁰⁸.

/g/ resta inoltre conservato nei numerosi casi di apocope: *schlüg* 5.8 (mat. *slahen*), *totschleg* (accusativo plurale) 10.9, *ir schleg* 96.10, 109.1, *mit schleg* 109.3, *die schleg* 112.6, *gepirg* 89.10, *sein leng* 107.8.

<gk>, compromesso tra la grafia etimologica e quella per l'assordimento, ricorre più raramente: *achzigk* 2.9, 3.4, *achtzigk* 10.6, 19.9, *tzwanzigk* 33.12, *tzwein(tz)igk* 38.12, 63.2, *tzwerck* 47.7, 69.10, *gniungk* 62.3, *aufzugk* 93.4, *schlagk* 99.11, *kirchgangk* 124.1, *pürgk* 71.7, *dreis(s)igk* 46.4, 48.10, 100.5, *dreissigke* 130.12. Si trova inoltre, in alcuni rari casi, il nesso <ck>: *arck* 9.13, *lanck* 71.10, 93.11, 124.2, *palck* 101.2, *unbefanck* 89.7, *wenck* 77.11, *tzwerck* 23.13, 46.6, 72.6, *purck* 14.7, 63.9, 102.5, *perck* 28.11, 49.2.

¹⁰⁴ Una grafia poco ricorrente in posizione interna è <k> in *volkumlichen* 2.2.

¹⁰⁵ Cfr. per le grafie Reichmann/ Wegera § L 49.2.

¹⁰⁶ Il nesso /kw/ tende a perdere nel tedesco superiore il valore labiale di /w/; nel bavarese si verifica invece la labializzazione con innalzamento della vocale successiva al nesso /kw/: la forma *eyrkuchen* 126.3 è dunque tipicamente bavarese (*quicken* > *kuchen*), come anche le forme dell'indicativo preterito di *komen*, *kom* 31.12 ecc., *komen* 32.7. Cfr. Paul § 135.

¹⁰⁷ Questo fonema conserva in tedesco centrale pronuncia spirantica, mentre altrove ha come esito l'occlusiva sonora; cfr. Paul § 136.

¹⁰⁸ La forma *permigleich* 12.2 (cfr. mat. *barmec-lich*) è dovuta probabilmente ad errata segmentazione.

/g/ è scomparsa in alcuni casi: *besorte* 12.10¹⁰⁹ (: *worte*), *trante* 34.10 (: *ranten* per *drangte* da mat. *drangen*), *beleiten* 34.6; scomparire per contrazione in *meide* 16.3, *lit* (da mat. *ligit*) 216, *seit* 22.1¹¹⁰. La sincope di /e/ in posizione non accentata dà luogo a /k/ in *unkeüre* (mat. *ungehiuwer*) 20.6, *kuncklich* 120.7, *unkret* 83.11 (mat. *ungeret*, *ungeredet*).

Una traccia della pronuncia spirantica di /g/ si trova forse nella resa grafica <j> per /g/ in *jach* 127.13 (mat. *gach*) e nella indecisione dell'amanuense nel rendere il nome proprio *Jupiter* 100.2, *Gippito* 27.7.

Mat. /x/ [ç,χ]

La spirante palatale o velare rappresenta da una parte l'esito dell'occlusiva velare germ. */k/ in posizione postvocalica e dall'altra, la prosecuzione della fricativa gutturale sviluppatasi da */h/ germ. in determinate posizioni¹¹¹.

Per mat. /x/, esito dell'occlusiva velare germ. */k/ in posizione postvocalica, si trova sempre <ch> sia all'interno di parola che in posizione finale: *pach* 56.9, *prach* 12.9 (mat. *brechen*), *ausgeprochen* 93.10, *gedach* 87.9, *zuprach* 56.13, *sprach* 4.6, 7.4, 61.12, 78.9, 84.7, *sprachen* 5.11, 75.12, 92.11, 114.11, *sucht* (preterito, III singolare) 50.9, *versucht* 86.12, 125.8, *geschwechet* 14.7, *reicht* 5.1, *reichen* 83.4, *reich* 12.1, *von kirchen* 126.10, *gemaches* 8.5, *gmache* 66.8, *rechen* 81.9, *gerochen* 93.8, *harnisch plech* 74.7, *plech* 110.4, *ein michel teil* 108.9, *stechen* 123.5, *krichen* 125.7, *kirchen* 125.8, *fluchen* 126.6.

Da */h/ germ. si ha in aat. una doppia serie di esiti fonetici: da una parte /h/ resta come aspirata in posizione iniziale di parola e di sillaba, mentre la fricativa gutturale si conserva prima di consonante, nei nessi /ht/ e /hs/, e dopo vocale in posizione finale: questi mutamenti interessano tutti i dialetti del tedesco. Un ulteriore spostamento si verifica nel bavarese centrale, dove si ha coincidenza delle due serie di fonemi anche tra vocali in posizione interna. La resa di questi mutamenti è generalmente <ch>. Vediamo come questi fenomeni si ripercuotono sul testo della *Virginal*.

Per l'esito di */x/ del germ. compare <ch> dopo consonante e nei nessi */hs/, */ht/: *wuchs* (mat. *wuhs*) 1.12, *pracht* 1.7, 49.5, 60.8, 80.12, 82.7, 86.9, 90.3, 125.2, *prachten* 68.8, *verprachten* 3.8 (mat. *brâht*, *brâhten*), *daucht* 39.2, 74.1, *gedauchte* 70.8 (mat. *dûhten*), *ficht* (presente, III singolare) 55.9, *richt* 50.11, *lachten* 66.12, *weicht* 55.10, *achtet* (mat. *âhten*) 10.12, *vacht* 56.1, *fecht* 109.12, *gefochten* 110.11, *tochter* 68.12, 72.5, *nachte* 56.8, *nacht* 87.6, *rechte* (mat. *rehte*) 10.9, *vorcht* (mat. *vorhten*) 16.2, *achsick* 2.9, 10.6, *achtzick* 3.4 (mat. *ahztzec*), *unmacht* 65.3. (*ir*) *schlacht* (mat. *slaht*) 101.1.

In posizione postvocalica¹¹² e in posizione finale si ha <ch>: *zoch* 75.4, *hoch*

¹⁰⁹ Ma si trova frequentemente *ich sorg* 29.2, 46.10 con apocope.

¹¹⁰ Cfr. sopra mat. /ei/.

¹¹¹ Sulla presenza di questi fonemi cfr. Reichmann/ Wegera § L 56.

¹¹² Cfr. Paul § 159.6.

61.1, 82.10, 109.9, *hoch genant* 4.9, *hoch gemüt* 72.13, *sach* 7.2, 61.9, 74.12, 96.12, *sache an* 62.5, *gesach* 9.7, *geschach* 7.1, 72.12, 88.12, *an fach* 9.9, *sech ich* 80.2, *jach* 85.7, 108.5.

Un esito che non si estende a tutto il mat. ma che riguarda solo alcuni dialetti del tedesco superiore è la mutazione di */h/ germ. in fricativa all'interno di parola tra vocali; questo sviluppo fonologico non si impone nel tedesco moderno. L'esito di questo mutamento dal punto di vista grafematico è nel testo <ch>: *hochen vesten* 14.3 (ma *höher* 9.7), *sechen* 16.11, *sein schuch* nominativo plurale di mat. *schuohe*) 14.11, *slachen* (mat. *slâhen*) 3.9, 122.10 *sachen* 72.12, *enpfachen* 62.11, *stechler prüin* 64.1, *stechlein stang* 64.2, *sechen* 70.2, *gsechen* 72.9, 75.2, *geschechen* 75.1, 80.3 (*geschehen* 105.4), *jechen* 80.6, *auf zichen* 93.1.

Si trovano alcune rime del tipo *iach: sprach* che risultano, dal punto di vista dello sviluppo fonetico dall'aat. al mat. perfettamente legittime, mentre non si rinvencono rime dialettali (del bavarese centrale) del tipo *sâchen: sprâchen*.

Nelle rime *ersach: sprach* 37.7:9, *sprach: gesach* 64.7:9, *iach: sprach* 85.7:9 è evidente la tendenza alla pronuncia spirantica di mat. /h/ (< germ. */x/) in posizione finale.

Mat. /h/

L'esito della fricativa germ. */x/, aat., mat. /h/ che in posizione iniziale prevocalica è un fonema aspirato, è reso con <h>: *hertzogine* 3.2, *heid* 4.2, *haben* 39.9.

<h> è scomparso in *nit* (mat. *niht*) 1.11, 10.10, così nella maggior parte dei casi, ma ricorre anche *nicht* 2.10, 7.6. Si ha <h> inorganica in *her wuchs* 1.12 per *erwuchs*.

3.6 Le consonanti dentali

Mat. /t/

La grafia più comune in tutte le posizioni è <t>: *tochter* 68.12 (anche *dochter* 11.12), 72.5, *vater* 1.13, 51.11.

All'interno di uno stesso lessema /t/ alterna con /d/ in maniera abbastanza regolare, a seconda se il fonema si trovi in fine assoluta di parola nei casi diretti, oppure protetto dalla vocale nei casi obliqui.

Ricorre così *den walt* 3.13, 20.5, 30.1, *gen walt* 34.2, *fur den walt* 52.11, *in der purge walt* 71.1, ma *vor dem walde* 29.3, *in dem walde* 108.2; esistono delle eccezioni a questa regola come *uber den wald* 106.5, *in dem walt* 24.7 dovute a fenomeni di apocope; effetti dell'epentesi vocalica o di apocope interferiscono spesso con questa alternanza: *zu leid* 67.5, *vor leid* 103.2, 103.7, *des leids* 104.6, *iamer leite* (accusativo) 6.10, ed ancora in *sein cleid* 46.6 accusativo, *in ir cleit* accusativo 20.7, *vil manches cleit* 69.4, *mit manchem cleidt* (dativo singolare) 116.4; si trova poi *cleiden* 103.8 e *cleiten* 46.4.

Una variante frequente di <t> in posizione iniziale è costituita da <th>: *gethan* 1.4, *abthan* 3.5, *thet* 4.5, *thann* (mat. *tan*) 2.7, *than* 9.2, 13.4, *thor* 93.5¹¹³. Ricorre, inoltre, ma di rado, la grafia <dt>¹¹⁴.

Si verifica scomparsa di /t/ finale nelle forme participiali *vernichte* 51.8, *berichte* 51.10.

Mat. /tw/ (germ. */dw/, */pw/) nel testo è reso sempre come <tw> o <zw>: *gar manig tzerge* 24.10, *tzerck* 24.11, 25.1.4, 28.13, *zwerck* 46.4, (er) *tzwing* (congiuntivo presente) 120.12, *tzwange* 48.6. Questo esito, che poi si è imposto nel tedesco moderno, differenzia il tedesco superiore e il tedesco centro-occidentale dagli altri dialetti (/qu/ è l'esito del nesso nei dialetti del tedesco centro-orientale).

Si trova lenizzazione di /t/ dopo nasale o liquida, (er) *solde* 16.10 (er) *wolde* 68.6 (un solo caso contro il più frequente *er wolt* 58.3, 64.4), *hinder* 54.2, 115.16, *under wegen* 39.6, 125.12, (ma anche: *unter* 61.4, 76.3, 104.13, *unterthan* 43.4, 45.4). Si tratta forse di un elemento che tradisce un'influenza del tedesco centro-orientale, dove /d/ nei nessi /ld/ e /nd/ non aveva dato come esito /t/ per effetto di assordimento, come avviene nel tedesco superiore¹¹⁵.

La lenizzazione di /t/ si verifica in posizione iniziale in *dochter* 11.12 (ma si trova anche *tochter* 68.13, 72.5), e di frequente in *dot* (germ. **dau-þa*, **dau-da*) 32.10, 53.7, 94.13, *dotes sate* 32.8, *dotes not* 45.13; per contro, la variante con t- iniziale nelle sue varie forme è molto meno frequente: *tot* 41.9, 99.9, 19.35.

/t/ epitetica compare dopo /s/, /ch/, /n/, /r/ in *zinst* 14.1, 25.11, *zinste* 92.10, *mortlicht* 34.8, *nymant* 11.4, 74.8, 105.2, *nidert* 26.2¹¹⁶.

Mat. /d/

Mat. /d/ appare come <d> (esito di */þ/ del germ.) in posizione iniziale, nei monosillabi *der*, *die*, *das*, *do*, e in *danckt* 8.7, *dancken* 37.10 (anche *tanckt* 72.4), *daucht* 39.2; ricorre inoltre in posizione protetta nei casi obliqui, in alternanza con /t/ nei casi diretti¹¹⁷; compare nel verbo mat. *liden* in alternanza grammaticale con /t/: *leiden* (infinito) 22.10, (er) *leid* (indicativo preterito) 103.1, *geliten* (participio passato) 54.7¹¹⁸. Nel lessema *gold* e le sue varie occorrenze nel testo prevale la grafia <d>: *von gold* 7.11, *vil goldes wert* 15.5, *von golde* 16.8, *mit gold* 17.4, 47.8, *von gold* 44.5 (*golt* 87.12, 102.3).

È avvenuta assimilazione /d/ > /l/ in *dolle* (mat. *dulde*) 83.3.

¹¹³ Ricorre *Hilpranth* 91.2, 105.5 e *Diether* 31.3. Sulla grafia <th> cfr. Reichmann/ Wegera § 47.2.

¹¹⁴ La grafia <dt>, tipica per /t/, esito dell'assordimento di /d/, è attestata a partire dalla seconda metà del XV secolo, si trova solo in tre casi: *todt* 11.1, *hundt* 20.6, *cleidt* 116.4.

¹¹⁵ Cfr. Reichmann/ Wegera § L47.

¹¹⁶ Il fenomeno si diffonde all'incirca nel XIII secolo; cfr. Paul § 149.

¹¹⁷ Cfr. sopra.

¹¹⁸ *erlite* (indicativo preterito, III singolare) 81.6 sembra un caso di livellamento analogico.

Mat. /ts/

Mat. /ts/ indica l'affricata, esito dell'occlusiva sorda dentale /t/ del germ. durante la seconda mutazione consonantica. Per questo fonema sono state rilevate alla fine dell'età mat. un buon numero di grafie concorrenti, per le quali vale una regola distributiva generale (ma non priva di eccezioni)¹¹⁹: <z> in posizione iniziale prevale sulle altre grafie, in particolare nel periodo precedente alla metà del XIV secolo e dalla fine del XV secolo in poi (nel periodo intermedio si trova sempre <z> in posizione iniziale nel tedesco superiore); la grafia <tz> rappresenta invece, soprattutto nel periodo del mat. tardo, la prosecuzione della geminata. A partire dal XVI secolo, <z> diviene grafia esclusiva per la posizione iniziale, mentre in posizione mediana e finale viene utilizzato il nesso <tz>¹²⁰. Nel testo sembra operante questa regola.

/ts/ in posizione iniziale è resa prevalentemente con <z>, mentre la grafia <tz> è meno frequente: *achtzechen* 2.2, *Zertugein* 3.1, *zugen* 3.7, *zagheit* 4.11, *zeimpt* 6.4, *zimpt* 6.7, *zu* 10.4, 17.7, 31.6, *zue* 10.6, *zinst* 14.1, 25.11, *zeim* 15.7, *zauberey* 17.8, *der-zurnet* 17.13, *zeiten* 18.7, *zoren* 23.3, *zaghaftiger* 26.8, *zechen* 34.3, *zwey* 6.4, *ent-zweye* 36.3, *zurnet* 37.8, *tzauberey* 3.1, *tzwen* 7.3, *tzwei* 23.4, *tzerissen* 12.11 (mat. *zer-rissen*). All'interno di parola ed in posizione finale ricorre quasi sempre <tz>: *hertzogine* 3.2, *hertzogin* 7.4, *schwentzen* 20.11, *tantzen* 40.9, 123.12, 118.12, *gantz* 24.2, 32.2, 35.7, *gantzen* 84.9, *setzet* 36.7, *setzten* 44.9, *versetzt* 87.2, *gesetzt* 102.3.

La grafia <cz> è meno frequente: *spicz* 34.10, *sein veczel* 87.3, *Poczpostel* 97.11, *spacziren* 119.4.

Mat. /s/

Con /s/ si intende la spirante (in origine dall'articolazione palatale) proveniente dal germ. che si è conservata in tutte le posizioni. Questo fonema viene reso con <f>¹²¹ in posizione iniziale: *sun* 1.11, *seinem* 2.4, *sein* 5.5, *sein* 6.8, *streites* 2.13, *streiten* 9.10, *solt* 3.5, *sol* 9.10, *ge-sach* 9.7.

All'interno di parola ricorre preferibilmente la grafia <ff>: *speisse* 1.8, *weisse* (mat. *wise*) 1.10, *unsser* 5.12, 33.9, *taussent* 45.7, *dissen* 36.12.

In posizione finale assoluta si trovano invece <s> e <fz>¹²²: *was* 1.2.9, *mordes* 1.4, *yms* 1.7, *speis* 1.9, *ros* 6.4, *gemaches* 8.5, *graus* 6.13 (mat. *grūs*), *riß* 109.2.9, *diß* 98.8 (anche *disß* 100.6), *pliß* 87.11. Ricorre meno frequentemente la grafia <ss>: *preiss* 2.8.

¹¹⁹ Vedi Reichmann/ Wegera § L 59,1,2.

¹²⁰ Cfr. Reichmann/ Wegera § L 59.

¹²¹ Nel codice si utilizza di regola <s> ("s tonda") nell'iniziale maiuscola e in fine assoluta di parola, mentre <f> si trova in inizio di parola (minuscola) ed all'interno, anche nel raddoppiamento (<ff>). La grafia <ff> è tipica del tedesco superiore occidentale ed orientale già nella seconda metà del XIV secolo.

¹²² La grafia <fz> si diffonde a partire dal XV secolo.

Mat. /ʒ/

Mat. /ʒ/ indica la nuova spirante dentale originatasi nel corso della seconda mutazione consonantica da /t/ in posizione postvocalica. All'interno di parola viene resa con <ff>: *ausserwelte* 2.11, *grossen* 3.11, *zwissen* 4.1, *grüsse* 63.8, *gossen* (mat. *giezzzen*) 72.1, *besessen* 82.4, *stissen* 101.12.

In posizione finale si trovano tanto <s> quanto <ʒ>: *lies* 1.3, *sas* 1.1, 6.5, *das* 2.1, 4.11, *es* 2.11, 3.1, *his* 3.1, *mans* 7.2 (*man es*), *müs* 8.12, 10.7, *auß* 4.7, *ließ* 53.6, *geaß* 74.5, *schloß* 11.13, 123.13, *wilß* (*wil es*) 120.4, *daß rote plut* 112.5.

Per /ʒ/ si trova in rari casi anche <ffʒ>: *moßß* 67.11 (mat. *mâʒ*), *großß* 109.10.

Sul piano grafico la diversa origine delle due spiranti (palatale e dentale) non viene distinta¹²³: tuttavia nel testo non si rinvencono rime che uniscano i due fonemi aventi origine diversa.

Mat. /ʃ/

Per la fricativa palato-alveolare¹²⁴ prevalgono le grafie <sch>¹²⁵ dinanzi a /n, m, w, l/: *schlüg* 5.8, *toschleg* 10.9, *geschlagen* 10.11 *verschmachten* 3.10, *schnelle* 6.4, *schwerte* 9.12, *geschwind* 6.2. I casi in cui ricorre la vecchia grafia sono limitati a *swert* 58.1, *swein* 106.1, *slachen* 3.9, *slugen* 82.10.

Osservazioni conclusive

Questo studio è stato dedicato all'analisi grafematica della *Virginal* di Dresda. Si vogliono adesso riassumere i risultati di questa ricerca. Si metteranno in luce innanzitutto alcune peculiarità del vocalismo.

¹²³ Fenomeno in sintonia con l'evoluzione del tedesco dal periodo medio a quello protomoderno, e soprattutto con il successivo sviluppo dei dialetti del bavarese; cfr. Reichmann/ Wegera § 52. Fino al XIV secolo, nel tedesco superiore orientale fino al XV secolo, è ancora operante la distinzione tra /s/ ed /ʒ/, /ʒʒ/ sia dal punto di vista grafico, che articolatorio. Tale distinzione viene in seguito gradualmente eliminata, per essere sostituita da una opposizione /ss/ ~ /s/, dove /ss/ sta per la geminata da mat. /s/ e per mat. /ʒ/. In questo modo si giunge alla completa coincidenza dei due fonemi all'interno di parola. L'opposizione /s/ ~ /ʒ/ in tutte le altre posizioni, finale, interna dopo consonante e prima di consonante scompare già a partire dal XIII secolo. Cfr. Reichmann/ Wegera § L 53.2.

¹²⁴ /ʃ/ si sviluppa dal nesso /sk/ che, già a partire dall'XI secolo, viene monofonemizzato in [ʃ]. /s/ dinanzi a /w, l, r, m, n, p t/ si sposta verso /ʃ/ (palato-alveolare), mentre nelle altre posizioni assume articolazione dentale, fino a ricadere con mat. /ʒ/; cfr. Reichmann/ Wegera § L 52.3. Questo mutamento avviene nel XIII secolo, nel tedesco superiore prima che nel tedesco centrale. Il fonema /ʃ/ viene pronunciato anche nei nessi /sp/, /st/ e /sn, sm, sl, sw/. Cfr. Paul § 155.

¹²⁵ La grafia <sch> per i nessi /s+ cons/ comincia ad essere utilizzata nello svevo orientale nel tardo XIII secolo, e si afferma poi (seconda metà del XV secolo) nel tedesco superiore orientale, estendendosi in seguito anche al tedesco centrale (XVI secolo). Il nesso /sw/ si presenta nell'innovazione grafica decisamente più lento rispetto ad /sl, sm, sn/, ma nel 1500 la grafia <schw> sembra essersi affermata già in tutto il bavarese anche in questo caso.

Per mat. /a/ e /â/ si rileva la prevalenza della grafia <a>; tuttavia, mentre per la vocale breve il fenomeno di labializzazione presenta un numero di occorrenze molto esiguo, per il fonema /â/ invece la labializzazione con innalzamento ad /ô/, attestata dal frequente ricorso di grafie <o> per gli esiti di /â/ sembra ad uno stadio più avanzato.

Le vocali /e/ del mat. vengono rese sempre con <e>; grafie differenti si rilevano per /ê/ che può apparire con raddoppiamento <ee> oppure con grafia <i> che ne segnala l'innalzamento. Questo ultimo elemento, oltre alla totale confluenza dei vari fonemi per /e/, è un segnale caratteristico della presenza di elementi tipici del tedesco centro-orientale.

Per /i/ si trovano le grafie <i> e <y>: una certa preferenza viene accordata a <y> soprattutto per evitare fraintendimenti dinanzi a nasale, laddove <i> potrebbe facilmente essere equivocato. Non si riscontrano segni per evidenziare o segnalare l'allungamento di /i/ nei monosillabi in presenza di /r/, oppure in sillaba aperta.

Il fonema /î/ viene reso quasi esclusivamente con la forma digrafemica <ei> oppure <ey>: la seconda forma è preferita in presenza di contigui <m>, <n> oppure in fine di parola. Non mancano dei relitti linguistici caratterizzati dalla presenza di <i>, <y>.

Per /o/ e /ô/ viene di preferenza utilizzata la grafia <o>; per il fonema breve si riscontrano numerosi casi in cui la presenza del grafema <u> dinanzi a nasale segnala il mancato abbassamento del fonema /u/ > /o/. La metaforia di queste vocali non ha una resa coerente: al di là della mancanza di coerenza nella resa grafica di determinati mutamenti, questo elemento potrebbe essere addotto a riprova della resistenza, nel dialetto usato nel testo, alla metaforia in determinati ambienti consonantici (per esempio dinanzi a nasale).

Per /u/ si trova <v> in posizione iniziale e <u> all'interno di parola; la metaforia di /û/ viene segnata in maniera molto più coerente e diffusa; il diacritico non ha comunque esclusivo valore fonetico, ma in alcuni casi serve a indicare la presenza di <u> in presenza dei contigui <n>, <m>.

Per /û/ si trovano sempre i grafemi <au> e <aw> che attestano l'avvenuta dittongazione della vocale lunga. Anche il fonema mat. /iu/ appare sempre in forma di dittongo con un buon numero di grafie diverse: <eu>, <ei> oppure <ew>.

Nella resa di mat. /ei/ prevale la grafia <ei>, mentre <ey> è molto meno frequente; in un solo caso si trova <ai>; si è evidentemente evitato l'uso di grafie spiccatamente dialettali. Il dittongo mat. /ou/ appare prevalentemente nella forma moderna <au> insieme con la sua variante meno frequente <aw> (spesso in continuazione di aat. /ouw/). La metaforia /ôu/ appare prevalentemente come <ew> (di solito in continuazione di /öuw/) e talvolta come <eu>.

Per mat. /ie/ la variante monografemica <i> equivale numericamente a <ie> e spesso compaiono indifferentemente negli stessi lessemi; meno frequenti sono le grafie <y>, <ye>.

Il dittongo /uo/ come tale non si è conservato: prevale la resa monografemica con <u>, indice evidente della avvenuta monottongazione del fonema; per la metaforia /üe/ compare prevalentemente <ü>, mentre la grafia priva di diacritico è meno diffusa.

Anche per il consonantismo si sono rilevate delle caratteristiche interessanti. Il ricorrere delle varianti dell'infinito prive di -n finale rappresenta un elemento proprio del tedesco centro-orientale.

Per le consonanti labiali si riscontra il mutamento dell'occlusiva sorda bilabiale del germ. in tutte le posizioni, la resa quasi esclusiva di mat. /b/ in posizione iniziale accentata con <p>, l'oscillazione dell'amanuense nella resa dei fonemi /w/ e /b/ all'interno di parola; in particolare queste due peculiarità sono tipiche del bavarese in epoca mat. tarda.

La fricativa labiovelare esito di germ. /p/ è resa in maniera notevolmente omogenea con le grafie <f>, <v> in posizione iniziale e /ff/ in posizione interna e finale.

Notevole è l'incertezza nella resa del fonema per mat. /g/, dove si riscontrano per la posizione di assordimento numerose grafie concorrenti, come <gk>, <ck>, <g>.

Omogenea è invece la resa grafica della spirante velare con <ch> all'interno di parola; la sua resa esclusiva con <ch> anche negli esiti corrispondenti della fricativa gutturale del germ., in posizione interna tra vocali e in posizione finale, è tipica del bavarese centrale. Altro elemento tipico del bavarese è rappresentato dalla grafia <ch> per mat. /k/ in posizione finale (anche se in un numero esiguo di occorrenze).

Per le consonanti dentali si rileva una certa indecisione nella resa di /t/ e di /d/: spesso si trova <d> in posizione iniziale per mat. /t/ e dopo /l/, /n/ a indicare la lenizzazione dell'occlusiva sorda dentale, elemento proprio dei dialetti del tedesco centrale.

L'affricata /ts/ è resa, in maniera molto coerente, con <z> all'inizio e con <tz> all'interno e in posizione finale.

Allo stesso modo si rileva una certa omogeneità negli esiti delle spiranti /s/ e /z/: la loro resa grafica suggerisce che l'opposizione esistente tra le due serie di fonemi sia stata eliminata del tutto nel testo.

Il dialetto della *Virginal* di Dresda si caratterizza dunque per la presenza di tutta una serie di elementi spesso del tutto inconciliabili tra loro: la dittongazione delle vocali lunghe del mat. si contrappone agli esiti della monotongazione di /uo/ e di /ie/; nel consonantismo gli elementi tipici del bavarese prevalgono soprattutto nella resa delle occlusive e delle fricative labiali e della fricativa velare, mentre si rilevano gli esiti tipici del tedesco centrale nella lenizzazione dell'occlusiva sorda dentale in posizione iniziale e in presenza di nasale e di liquida; infine si riscontrano elementi propri del tedesco centro-orientale nella presenza di forme dell'infinito prive di -n finale e nell'innalzamento della vocale lunga /ê/.

È possibile che gli elementi del tedesco centrale e soprattutto centro-orientale, siano dovuti al copista, che, pur mantenendo inalterata la coloritura bavarese della *Vorlage*, ha innovato inserendo elementi del suo dialetto; ma è anche possibile che questa particolare *Sprachmischung* rinvenuta nella *Virginal* costituisca una sorta di *Schreibdialekt* in uso nella cancelleria in cui il codice è stato copiato.

Bibliografia essenziale

Codice M. 201 della Sächsische Landesbibliothek di Dresda (ex M 103).

Bischoff, Bernhard: *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters*, Berlin 1979.

Benecke, Georg Friedrich/ Müller, Wilhelm/ Zarncke Friedrich: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Benecke, ausgearb. von Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke, Bd. I: 1854, Bd. II.1: 1863, Bd. II.2: 1866, Bd. III: 1861; Leipzig, Nachdruck 1966.

Besch, Werner: *Frühneuhochdeutsch*, in: *Lexikon der germanistischen Linguistik*, hrsg. von Hans Peter Halthaus, Helmut Henne und Herbert Ernst Wiegand, 2. vollständig neubearb. und erw. Auflage, Tübingen 1980; vol. II, pp. 588-597.

Biterolf und Dietleib, neu hrsg. und eingeleitet von André Schnyder, Bern / Stuttgart 1980.

Braune, Wilhelm/ Eggers, Hans: *Althochdeutsche Grammatik*, Tübingen 1987¹⁴.

Bruck, Richard: *Die Malereien in den Handschriften des Königreiches Sachsen*, Dresden 1906, pp. 352-355.

Crous, Ernst/ Joachim Kirchner: *Die Gotische Schriftarten*, Würzburg 1970².

Debus, Friedhelm: *Die Einteilung der deutschen Dialekte*, in: *Dialektologie. Ein Handbuch zur deutschen und allgemeinen Dialektforschung*, hrsg. von Werner Besch, Ulrich Knoop, Wolfgang Putschke, Herbert Ernst Wiegand, Berlin-New York 1993; vol. II,2, pp. 820-960.

Freudenberg, Richard: *Ostoberdeutsch*, in: *Lexikon der germanistischen Linguistik*, hrsg. von H. P. Halthaus, H. Henne und H. E. Wiegand, 2. Aufl. Tübingen 1980; vol. III, pp. 486-491.

Fuchs, E. A.: *Studies in the Dresdner Heldenbuch: An edition of Wolfdietrich K*, [tesi di laurea, Università di Chicago 1933] Chicago 1935.

Götze, Alfred: *Frühneuhochdeutsches Glossar*, Berlin 1967⁷.

Kranzmayer, Eberhard: *Historische Lautgeographie des gesamtbairischen Dialektraumes*, Wien 1956.

Der Jüngere Sigenot. Nach sämtlichen Handschriften und Drucken hrsg. von Clemens A. Schoener, Heidelberg 1928.

Lexer, Matthias: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. I: 1872, Bd. II: 1876, Bd. III: 1878, Neudruck Stuttgart 1992.

Lindgren, Kaj B.: *Die Ausbreitung der neuhochdeutschen Diphthongierung bis 1500*, Helsinki 1961.

Moser Hugo/ Hugo Stopp: *Grammatik des Frühneuhochdeutschen. Beiträge zur Laut- und Formenlehre*, Bd 1, Teil 1, Vokalismus der Nebensilben, bearb. von K. O. Sauerbeck, Heidelberg 1970.

- Moser, Virgil: *Frühneuhochdeutsche Grammatik*, Bd. 1: Lautlehre, I. Hälfte: Orthographie, Betonung, Stammsilbenvokale Heidelberg 1929; Bd. III, Lautlehre, 3. Teil: Konsonanten, 2. Hälfte (Schluß), Heidelberg 1951.
- Paul, Hermann: *Mittelhochdeutsche Grammatik*, 23. Auflage bearb. von Paul Wiehl, Sigfried Grosse, Tübingen 1989.
- Reichmann Oskar/ Klaus-Peter Wegera (Hrsg.): *Frühneuhochdeutsche Grammatik*, von Robert Peter Ebert, Oskar Reichmann, Hans-Joachim Solms und Klaus-Peter Wegera, Tübingen 1993.
- Schnorr von Carolsfeld, F.: *Katalog der Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden II*, Leipzig 1883.

Abbreviazioni utilizzate

- aat. = antico alto tedesco
germ. = germanico
mat. = medio alto tedesco

Appendice I

Rappresentazione schematica dei grafemi vocalici nella Virginal di Dresda

Fonema in mat.	Grafema utilizzato	Esempi	Grafie particolari	Esempi
/a/	<a>	<i>geschach, man, tag</i>	<o>	<i>pos, stom</i>
/ɛ/	<e>	<i>perg, der helt, leben</i>		
/e/	<e>	<i>greben, mein geste</i>		
/ä/	<e>	<i>peldrikein, bedecht</i>	<u>	<i>gult</i>
/i/	<i> <y> dinanzi a N	<i>vinden, schilt, spil, vil syne, dynstest</i>		
/o/	<o> <u> dinanzi a N	<i>ordenlicher, ros, hertzogin sun, sonntag, er kum, frumen</i>	<a>	<i>thaner schleg, machte</i>
/ö/	<ö> <o>	<i>abpgöt, wöl wir mocht, kostlichkeit</i>	<ü>	<i>fürm</i>
/u/	<v> <u>	<i>vrlaup, vngemein purgen, wonders, genumen</i>	<ü>	<i>hünger, stünt, wunderlich</i>
/ü/	<ü> <v> <u>	<i>prün, mündlein, küngine, vbermut, vbeertreffeblich den fürsten, mündlein, küngin</i>		
/â/	<a>	<i>enpfachen, wapen rock, stan, sprachen</i>	<o>	<i>drote, iohant, stros, sarabot</i>
/æ/	<o>	<i>die mer, wer, schwer</i>		
/ê/	<e>	<i>het, mere, sere, keren</i>	<ee> <i> <y>	<i>die edel ee, ee, stee bestin, zwine, zwin ein gyn</i>
/î/	<ei> <ey> (più spesso dinanzi a N o in posizione finale)	<i>speisse, leib, streit, sein frey, seyn, pey, tzauberey</i>	<i> <y>	<i>beliben, strit rytt</i>
/ô/	<o>	<i>wo, do, grosse, gossen, komen</i>	<a>	<i>hornes tan</i>
/œ/	<o> <ö>	<i>krone, han ich dotet, ich erlos ers getöt, höher</i>		
/û/	<au>	<i>auß, drauff, kaum, laute, maure</i>	<aw>	<i>mawre, hawt, pawen, trawrig</i>
/iu/	<eu> <ew> <eü>	<i>teuffels, freunt, bedeuten hewsser, trew, hewllen, trew steür, eüer, leüten, fleücht, teüffel</i>		
/ei/	<ei> <ey>	<i>heisset, meister, heiden, oheim eym, heydnin,</i>	<ai> <a> <e>	<i>rait stegeraff pede, er led</i>

Segue Appendice I

Fonema in mat.	Grafema utilizzato	Esempi	Grafie particolari	Esempi
/a/	<a>	<i>geschach, man, tag</i>	<o>	<i>pos, stom</i>
/ē/	<ie>	<i>perg, der helt, leben</i>		
/ou/	<au> <aw>	<i>auch, raup, vrlaup, augen rawb, fraw, junck fraw</i>	<ow> <o>	<i>junck frowen loffen, geloffen</i>
/öu/	<ew>	<i>krewllen, frewd, perenhewten, erfrewen</i>	<eu> <eü> <ei>	<i>freuden, freud freüt zeim, zeimpt auf</i>
/ie/	<i> <ie>	<i>his, ging, iderman, idem hies, plies, lieb, nie, knie</i>	<y> <ye> <e> <u>	<i>nymer, nymant wir ye wir zechen luff</i>
/uo/	<u>	<i>wuchs, vbermut, gut, muter, zu</i>	<ue> <ü>	<i>rue, darzue müme, hoch gemüt, hüt</i>
/üe/	<ü>	<i>küner, schläge, behüten, wüst</i>	<u> <üe>	<i>behut, furt, fusse, susslich müet</i>

Appendice II

Rappresentazione schematica dei grafemi consonantici nella Virginal di Dresda

Fonema in mat.	Grafema utilizzato	Esempi	Grafie particolari	Esempi
/w/	<w>	<i>waren, wurffen, wunder, verwundern</i>		<i>die wilden leben, abenteuer</i>
/j/	<j>	<i>jach, junck frawen, jechen, Jupiter</i>	<i> <g>	<i>iar, iohant Gippito</i>
/l/	<l> <ll>	<i>schilt, spil hewllen, heillen, weille</i>		
/r/	<r>	<i>peldrikein, her, heren</i>	<rr>	<i>herr, ferr</i>
/m/	<m>	<i>frumen, er kum, wilkum</i>	<mp> <nm> <n>	<i>kumpt, zimpt, frumpt nymmant, trümmeten lobesan, sant</i>
/n/	<n>	<i>vinden, ordenlicher, sun, suntag</i>	<nn>	<i>pernnner, mann, prunn, herenn</i>

Segue Appendice II

Fonema in mat.	Grafema utilizzato	Esempi	Grafie particolari	Esempi
/p/	<p>	preis, sprach, verwapet		
/b/	<p> 	Perner, prant, purger, Pern, plibn bedeüte, begir, beleiten, getriben	<f> <w> <ll>	arafisch arawischen, offenwar Willunc
/pf/	<pf> <pff>	pflag, gepflegn, enpfing enpfachen kupffer var, schimpffen		
/f/	<v> <f> <ff>	varte, vesten, vinden, vorcht fursten, fragt, floch, frewnt teuffels, gleffen, graffen, draff	<pf>	pfande, pfine
/k/	<k> <c> <ck>	kallen, keisser, kunst, krefte cleiden, clagen, cristen acker, trincken, plicklein, dicke, wapen rock	<ch>	bedecht, gloch
/kw/	<ku>	kual, eyrkuchen		
/g/	<g>	grossen, ging, graus, stigen lang, perg, vertrag	<gk> <ck> <j>	tzwerck, schlagk, achzigk arck, lanck, tzwerck jach (mat. gach)
/x/	<ch>	pach, sprach, sprachen, tochter, wuchs hoch, gesach hochen ,schuch, sechen		
/h/	<h>	hertzogine, heid, haben		
/t/	<t> <th>	tochter, vater thann, thor, gethan	<d>	dochter, dot, solde, wolde
/tw/	<tw> <zw>	tzwerge, tzwing zwerck		
/d/	<d> <t>	daucht, dancken, gold, cleid, vor dem walde, zu leid gen walt, iamer leite, cleit	<ll>	dolle
/ts/	<z> <tz>	zugen, zauberey, zaghaftiger tzauberey, tzerissen	<cz>	spacziren, veczel, spicz
/s/	<f> <ff> <s>	fun, feinem, freiten speiße, weiße was, mordes	<ss> <fz> <ffz>	preiss riß, diß, dißß
/ʒ/	<ff> <s> <fz>	großfen, außserwelte es, hies, auß, schloß	<ffz>	moffß, groffß
/ʃ/	<sch>	schlüg, totschleg, schnelle, schwerte	<f>	swert, swein, slachen



Cod. M 201 Dresda, f. 131 v^{bis}

CHARITE E LUCIA

Nella topografia minuziosamente descritta e illustrata dei *Promessi Sposi* c'è un'eccezione, un luogo privo di segnali di riconoscimento. L'anonimo non ne cita il nome: "[...] del nome, nulla; anzi, per non metterci sulla strada di scoprirlo, non dice niente del viaggio di don Rodrigo, e lo porta addirittura nel mezzo della valle, appiè del poggio, all'imboccatura dell'erto e tortuoso sentiero."¹

L'inizio del XX capitolo crea effetti di disorientamento anche temporale in uno spazio alpestre e selvaggio, tipicamente romantico, ma al contempo greve di memorie letterarie remote.

Laddove la documentazione storica e geografica vien meno, riemerge l'immagine di un altro orrido paesaggio.

Mons horridus

Nel IV libro delle *Metamorfosi* di Apuleio, Lucius-asinus viene condotto a forza nel covo ("spelunca") dei banditi che lo hanno catturato, e il luogo in cui questo covo si trova viene descritto come orrido e silvestre:

Mons horridus silvestribusque frondibus umbrosus et in primis altus fuit. Huius per obliqua devexa, qua saxis asperrimis et ob id inaccessis cingitur, convalles lacunosae cavaeque nimium spinetis aggeratae et quaqua versus repositae naturalem tutelam praebentes ambiebant. De summo vertice fons affluens bullis ingentibus scaturibat perque prona delapsus evomebat undas argenteas iamque rivulis pluribus dispersus ac valles illas agminibus stagnantibus inrigans in modum stipati maris vel ignavi fluminis cuncta cohibebat.²

Nella descrizione della valle dei *Promessi Sposi*, la sporgenza su cui si erge il castello dell'innominato conserva le punte ("horridus") del "mons" apuleiano:

¹ A. Manzoni, *Promessi Sposi*, a c. di S. S. Nigro, Mondadori, Milano, 2002; vol. II, tomo II; Cap. XX, p. 378.

² Apuleio, *Metamorfosi*, a c. di G. Augello, UTET, Torino, 1980; Libro IV, 6, p. 272.

Il castello dell'innominato era a cavaliere a una valle angusta e uggiosa, sulla cima d'un poggio che sorge in fuori da un'aspra giogaia di monti, ed è, non si saprebbe dir bene, se congiunto ad essa o separatone, da un mucchio di massi e di dirupi, e da un andirivieni di tane e di precipizi, che si prolungano anche dalle due parti. Quella che guarda la valle è la sola praticabile [...]. Il fondo è un letto di ciottoloni, dove scorre un rigagnolo o torrentaccio, secondo la stagione: allora serviva di confine ai due stati. I gioghi opposti, che formano, per dir così, l'altra parete della valle, hanno anch'essi un po' di falda coltivata; il resto è schegge e macigni, erte ripide, senza strada e nude, meno qualche cespuglio ne' fessi e sui ciglioni.

Dall'alto del castellaccio, come l'aquila dal suo nido insanguinato, il selvaggio signore dominava all'intorno tutto lo spazio dove piede d'uomo potesse posarsi, e non vedeva mai nessuno al di sopra di sé, né più in alto.³

Gli obliqui pendii ("obliqua devexa"), le aspre e inaccessibili rupi ("saxis asperrimis et ob id inaccessis") di Apuleio ricorrono nel "mucchio di massi e dirupi", nelle "schegge e macigni, erte ripide"; e le "convalles lacunosae cavaeque" allungate in ogni direzione ("quaqua versus repositae") si complicano, nel testo manzoniano, nell'"andirivieni di tane e precipizi, che si prolungano anche dalle due parti". La naturale difesa ("naturalem tutelam") fornita alla montagna dagli scoscendimenti spinosi è, nel testo manzoniano, piuttosto conseguenza della rigida sorveglianza del "selvaggio signore", ma tuttavia garantita da un'unica via d'accesso: la parte "che guarda la valle è la sola praticabile".

In seguito, procedendo dall'alto verso il basso, parallelamente, le due descrizioni si soffermano su un ulteriore elemento comune ai due paesaggi: l'acqua.

Nelle *Metamorfosi* una ricca sorgente ("fons affluens") scaturisce gorgogliando e si disperde nel fondo della valle in un indifferenziato mare stagnante. Manzoni ha non soltanto ridimensionato realisticamente il mare in un "letto di ciottoloni, dove scorre un rigagnolo o torrentaccio, secondo la stagione", ma, definendo la utilizzazione di questo come segno da parte degli uomini, ha anche storicizzato il paesaggio: "allora serviva di confine ai due stati". La proliferazione infinita del fiume "rivulis pluribus dispersus" si è bloccata in un "rigagnolo", sottoposto a mutamenti stagionali, cioè al tempo. Del tempo, tempo della storia e tempo della natura, il paesaggio manzoniano porta quindi le impronte, i segni. Riflette, rispetto alla staticità del paesaggio apuleiano, una concezione dinamica della vita e del mondo. È uno spazio visto dall'alto: "Dall'alto del castellaccio, come l'aquila dal suo nido insanguinato, il selvaggio signore dominava all'intorno tutto lo spazio dove piede d'uomo potesse posarsi [...]". È uno spazio sottoposto alla spinta vertiginosa di una blasfema sfida contro Dio: "non vedeva mai nessuno al di sopra di sé, né più in alto".

Il paesaggio apuleiano è invece tutto nella dimensione orizzontale. Eppure continua a presentare ulteriori particolari, che Manzoni sembra aver smontato e risemantizzato ai fini della rappresentazione della superbia dell'innominato:

³ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XX, pp. 377-78.

Insurgit speluncae, qua margines montanae desinunt, turris ardua. Caulae firmae solidis cratibus, ovili stabulationi commodae, porrectis undique lateribus ante fores exigui tramitis vice structi parietis attenduntur. Ea tu bono certe meo periculo latronum dixeris atria.⁴

La torre dei “latrones” si erge proprio dove gli orli della montagna finiscono, ardua come il nido di un’aquila, ed è circondata da recinti di solidi graticci (“caulae firmae solidis cratibus, ovili stabulationi commodae”). *Recinti* o *recinto*, perché “caulae” sono *pluralia tantum*. Nel testo manzoniano il particolare è stato spostato, ed ha subito un processo di amplificazione. Il *recinto* è diventato lo spazio del dominio: “Dando un’occhiata in giro, scorreva tutto quel recinto, i pendii, il fondo, le strade praticate là dentro.”⁵

La qualità infernale di questo mondo precipitato, aspro, sassoso, sarà definita attraverso il punto di vista di don Abbondio, nel capitolo XXIII: “[...] Dante non istava peggio nel mezzo di Malebolge”⁶. Ed è qualità scarsamente documentabile nella regione lombarda, specie per le “schegge”, che possono tuttavia verosimilmente sostituire, in un paesaggio settentrionale, la pungente invasione di spine cui sono sottoposte le “convalles... nimium spinetis aggeratae” di Apuleio.

All’imboccatura del sentiero che conduce al castello, don Rodrigo si ferma presso la taverna della Malanotte, di fatto luogo di consegna delle armi, obbligatoria perfino per un signore: “Lì c’era una taverna, che si sarebbe anche potuta chiamare un corpo di guardia”⁷. Anche gli “atria” dei banditi apuleiani godono del corredo di una postazione di sentinelle, la cui funzione, però, viene solamente enunciata e non esemplificata narrativamente:

Nec iuxta quicquam quam parva casula cannulis temere contexta, quo speculatores e numero latronum, ut postea comperi, sorte ducti noctibus excubabant⁸.

Il confronto dei testi evidenzia nei *Promessi Sposi* un processo di ampliamento e di potenziamento nella direzione dell’azione e della rappresentazione drammatica dei rapporti fra cose e personaggi: don Rodrigo, infatti, davanti all’ingresso della taverna si impegna in un eufemistico cerimoniale con gli “sgherri”, mentre Lucius-asinus non sperimenta in prima persona la funzione degli “speculatores”, che rimane sospesa nella virtualità della informazione (“ut postea comperi”). Tuttavia, al di là delle differenti impostazioni narrative, la successione degli elementi descrittivi è nei due testi identica: monte – precipizi – acqua – postazione di sentinelle.

⁴ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 6, p. 272.

⁵ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XX, p. 378.

⁶ *Ivi*, Cap. XXIII, p. 445.

⁷ *Ivi*, Cap. XX, p. 378.

⁸ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 6, p. 272.

La vecchia

Torniamo all'arrivo di Lucius-asinus nel covo dei "latrones". Costoro, immediatamente, investono con violente ingiurie una vecchia, di cui Lucius, prontamente, intuisce il ruolo e le mansioni:

[...] anum quendam curvatam gravi senio, cui soli salus atque tutela tot numero iuvenum commissa videbatur, sic infesti compellant: — Etiamne tu, busti cadaver extremum et vitae dedecus primum et Orci fastidium solum, sic nobis otiosa domi residens lusitabis, nec nostris tam magnis tamque periculosus laboribus solacium de tam sera refectione tribues?⁹

L'"anus" sembra ("videbatur") quindi addetta alla pulizia ("salus") e al vitto ("tutela") dei giovani briganti, che sono appena tornati dalla spedizione ("periculosus laboribus").

Anche nel castello dell'innominato vive una vecchia, anch'essa innominata, come l'innominato, come l'"anus" di Apuleio. Anch'essa si occupa di un generico servizio agli sgherri: "Non era addetta ad alcun servizio particolare, ma, in quella masnada di sgherri, ora l'uno ora l'altro, le davan da fare ogni poco [...]"¹⁰. E spesso deve allestire in fretta un pasto per i reduci da un'impresa: "Ora aveva cenci da rattoppare, ora da preparare in fretta da mangiare a chi tornasse da una spedizione [...]"¹¹. Inoltre, come l'"anus", viene per consuetudine investita con ingiurie, le quali risultano, nel testo, opportunamente oscurate dal narratore:

I comandi poi di coloro, i rimproveri, i ringraziamenti, eran conditi di beffe e d'improperi: vecchia, era il suo appellativo usuale; gli aggiunti, che qualcheduno sempre ci se n'attaccava, variavano secondo le circostanze e l'umore dell'amico.¹²

È però più reattiva, più integrata nell'ambiente, e mentre l'"anus" dei "latrones" patisce e blandisce, la vecchia del castello reagisce con infernale perizia linguistica: "[...] contraccambiava alle volte que' complimenti con parole, in cui Satana avrebbe riconosciuto più del suo ingegno, che in quelle de' provocatori."¹³ Essa traduce nel suo comportamento l'ingiuria rivolta all'"anus" dai "latrones": "Orci fastidium". Ciò che in Apuleio viene enunciato, ancora una volta, diviene situazione narrativa in Manzoni. Pertanto, se l'"anus" è accusata di pigrizia ("otiosa"), la vecchia è effettivamente pigra ("E colei, disturbata nella pigrizia [...]"¹⁴). Se l'"anus" è accusata di ingordigia e ubriachezza ("Quae

⁹ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 7, p. 272-273.

¹⁰ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XX, p. 391.

¹¹ *Ivi*, Cap. XX, p. 391.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

diebus ac noctibus nil quicquam rei quam merum saevienti ventri tuo soles aviditer ingurgitare.”¹⁵), la vecchia, quando Lucia rifiuterà il cibo, se ne sazierà avidamente, elogiando la bontà del vino:

[...] prorompeva in esclamazioni sulla squisitezza de' cibi: “di que' bocconi che, quando le persone come noi possono arrivare a assaggiarne, se ne ricordan per un pezzo! Del vino che beve il padrone co' suoi amici... quando capita qualcheduno di quelli...! e vogliono stare allegri! Ehm!” Ma vedendo che tutti gl'incanti riuscivano inutili, “siete voi che non volete,” disse. “Non istate poi a dirgli domani ch'io non v'ho fatto coraggio. Mangerò io [...]” Così detto, si mise a mangiare avidamente.¹⁶

Ancor più interessante è l'analogia fra le funzioni che i due personaggi svolgono all'interno della struttura dei romanzi.

Alla vecchia l'Innominato affida l'accoglienza e la sorveglianza di Lucia, con l'ordine di farle coraggio (“Falle coraggio, ti dico [...]”¹⁷), all’“anus” i “latrones” affidano Charite, la fanciulla che essi hanno rapito proprio nel giorno delle nozze, prima del compimento della cerimonia, con l'ordine di consolarla quanto più dolcemente è possibile (“At illi intro vocatae anui praecipunt, adsidens eam blando, quantum posset, solaretur alloquio [...]”)¹⁸. A Charite, per distrarla, l’“anus” racconta la favola di Cupido e Psyche. Questa favola, il più importante inserto narrativo delle *Metamorfosi*, occupa la parte centrale del romanzo, dal capitolo 22 del IV libro al capitolo 25 del VI libro, e costituisce, anche grazie alla sua posizione, la chiave di lettura religiosa della vicenda di Lucius e la allegoria della sua iniziazione ai culti misterici isiaci, che sarà descritta nell'XI libro.

Riconosciuta la natura essenzialmente religiosa dell'XI libro, il blocco narrativo del romanzo risulta costituito di dieci libri, e la sua parte centrale ha come narratrice di secondo grado l’“anus”, la quale, perciò, non è un semplice personaggio secondario, dal momento che svolge all'interno del testo una funzione connettiva importantissima fra struttura narrativa e contenuti ideologici.

Anche la vecchia *innominata* svolge una funzione strutturale importantissima, conferendo unità e continuità alla parte centrale del romanzo, a quel momento di svolta segnato dalla trasformazione dell'innominato da oppressore in protettore, che renderà possibile, dopo le ultime prove risolutive, il ricongiungimento degli sposi promessi. Chiamata dall'innominato alla fine del XX capitolo, essa osserva la carrozza che questi le indica, riceve le istruzioni e, all'inizio del XXI capitolo, esegue gli ordini:

La vecchia era corsa a ubbidire e a comandare [...] ¹⁹.

¹⁵ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 7, p. 274.

¹⁶ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XXI, pp. 401-402.

¹⁷ *Ivi*, Cap. XX, p. 392.

¹⁸ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 24, p. 298.

¹⁹ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XXI, p. 393.

La sua funzione connettiva fra i capitoli XX e XXI risulta peraltro sottolineata dalle tre vignette, che, nella Quarantana, illustrano il testo, riproponendo in successione il terribile volto arcigno.

Nel suo recente commento, S. S. Nigro ha evidenziato il valore di questa “soluzione figurativa”: “Per consentire un richiamo tra capitoli: dalla finestra allo sportello; con i due profili, di sinistra e di destra, della vecchia. E poi da sportello a sportello, con la vecchia ora di faccia, a spaventare Lucia, nel verso della prima pagina del cap. XXI. Dentro l’infilata di “cornici”, la vecchia viene fatta ruotare su se stessa [...]”²⁰. Manzoni ha voluto confermare attraverso le illustrazioni la continuità fra i capitoli.

La funzione della vecchia prosegue nel capitolo XXII e si esaurisce quando, nel capitolo XXIV, il suo allontanamento da parte dell’innominato costituirà il segno di una definitiva frattura²¹. Essa è spettatrice inconsapevole della crisi più grave dell’intero romanzo, nella parte centrale del romanzo. Finita la crisi, esce di scena.

Come la “vecchia”, l’“anus” apuleiana, esaurita la sua funzione, esce di scena: si impicca per non essere riuscita a impedire la fuga dell’asinus e della fanciulla²². Ma prima di essere inghiottita nell’universo irredento di chi non è iniziato, è stata colta in situazione comica, nell’atto di trattenere per la cavezza Lucius-asinus, che cercava di scappare dal covo, e che tuttavia non era riuscito a sfuggire ai suoi occhi di nibbio: “Nec tamen milvinos oculos effugere potui”²³. Milvus è il nibbio. Il Nibbio è l’uomo di fiducia dell’innominato. Gli occhi sono il particolare più pronunciato della figura della vecchia manzoniana, drammatizzato nell’atto rapace del vedere dall’alto:

“Tu vedi laggiù quella carrozza!” le disse il signore.

“La vedo,” rispose la vecchia, cacciando avanti il mento appuntato, e aguzzando gli occhi infossati, come se cercasse di spingerli su gli orli dell’occhiaie.”²⁴

Charite e Lucia

Nel capitolo 23 del libro IV delle *Metamorfosi* i “latrones” conducono nel loro covo, dove già si trova Lucius-asinus, una fanciulla, Charite. Il fatto che cerchino di mitigare il suo dolore, assicurandola per la sua vita e il suo onore (“Tu quidem salutis et pudicitiae secura [...]”²⁵), è piuttosto singolare per dei malfattori, ma essi sono semplicemente interessati al riscatto da far pagare alla

²⁰ *Commento a “I Promessi Sposi” (1840)* a c. di S. S. Nigro, in A. Manzoni, *op. cit.*, p. 893 (relativo a Cap. XX, p. 392).

²¹ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XXIV, p. 448.

²² Apuleio, *op. cit.*, Libro VI, 30, p. 402.

²³ *Ivi*, Libro VI, 27, p. 396.

²⁴ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XX, p. 391.

²⁵ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 23, p. 298.

facoltosa famiglia della rapita. La singolarità, la stranezza della situazione, in cui dei rapitori cercano di consolare la vittima della violenza che essi stessi le infliggono, è propria anche dell'episodio del rapimento di Lucia, in cui il Nibbio e gli altri "birboni" tentano inutilmente di assicurare Lucia:

"Su, su, coraggio," diceva il Nibbio. "Coraggio, coraggio," ripetevano gli altri due birboni [...]²⁶

E ancora:

"Vi dico che non abbiate paura: non siete una bambina, e dovete capire che noi non vogliamo farvi male."²⁷

Nei *Promessi Sposi* il motivo viene addirittura approfondito con la crisi di "compassione" del Nibbio.

Ma le analogie si accumulano e si infittiscono. Charite, in preda alla disperazione, posa il capo fra le ginocchia: "[...] inter genua sua deposito capite sine modo flebat"²⁸. Lucia, nel capitolo XXI, chiusa nella camera della vecchia, esprime la sua angoscia assumendo la medesima posizione, variata con pia decenza dalle mani, che si interpongono fra le ginocchia e il viso:

Lucia stava immobile in quel cantuccio, tutta in un gomito, con le ginocchia alzate, con le mani appoggiate sulle ginocchia, e col viso nascosto nelle mani.²⁹

Charite, stremata dal dolore e dalla fatica, chiude gli occhi e si addormenta. Ma sarà improvvisamente risvegliata da una nuova crisi d'angoscia:

Sic lamentata et animi dolore et faucium tendore et corporis lassitudine iam fatigata marcentes oculos demisit ad soporem.

At commodum coniverat, nec diu, cum repente lymphatico ritu somno recussa longaeque vehementius afflictare sese [...]³⁰.

Come lei, Lucia vive il trauma del rapimento in uno stato incerto fra veglia e sonno, fin da quando, nella carrozza dei rapitori, sviene a più riprese: "Poi ricadeva ancora senza sentimenti, poi si riaveva di nuovo, per rivivere a nuove angosce"³¹. E come improvviso è il risveglio di Charite ("cum repente... somno recussa") così lo è il suo: "Lucia, al fermarsi della carrozza, si scosse, e rinvenne da una specie di letargo."³²

²⁶ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XX, p. 387.

²⁷ *Ivi*, Cap. XX, p. 388.

²⁸ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 24, p. 298.

²⁹ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XXI, p. 403.

³⁰ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 24, 25, p. 300.

³¹ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XX, p. 389.

³² *Ivi*, Cap. XXI, p. 394.

Il delirio in preda al quale Charite si sveglia (“lymphatico ritu”) viene realisticamente spostato più tardi, quando lo stato di angoscia di Lucia si sarà aggravato, nel capitolo XXI. E sarà un incubo:

Non era il suo, né sonno né veglia, ma una rapida successione, una torbida vicenda di pensieri, d’immaginazioni, di spaventi. Ora, più presente a sè stessa, e rammentandosi più distintamente gli orrori veduti e sofferti in quella giornata, s’applicava dolorosamente alle circostanze dell’oscura e formidabile realtà in cui si trovava avviluppata; ora la mente, trasportata in una regione ancor più oscura, si dibatteva contro i fantasmi nati dall’incertezza e dal terrore. Stette un pezzo in quest’angoscia; alfine, più che mai stanca e abbattuta, stese le membra intormentite, si sdraiò, o cadde sdraiata, e rimase alquanto in uno stato più somigliante a un sonno vero. Ma tutt’a un tratto si risentì, come a una chiamata interna [...] ³³.

“Abbattuta” Lucia, “fatigata” Charite. “Ma tutt’a un tratto” (“cum repente”) entrambe si svegliano.

E a questo punto si interrompe l’analogia, perché alla manifestazione violenta di disperazione di Charite si contrappone la dimensione tutta interiore di Lucia.

Eppure, nella narrazione manzoniana, è apparso nel frattempo un altro particolare, un oggetto, che tanta parte ha nelle *Metamorfosi* di Apuleio. Ed è una *lucerna*. L’innominato ha visto Lucia per la prima volta “al lume d’una lucerna che ardeva sur un tavolino” ³⁴. È poi la luce della lucerna che accompagna, illumina la “chiamata interna” della vergine angosciata:

[...] spalancò gli occhi, e vide un chiarore fioco apparire e sparire a vicenda: era il lucignolo della lucerna, che, vicino a spegnersi, scoccava una luce tremola, e subito la ritirava, per dir così, indietro, come è il venire e l’andare dell’onda sulla riva: e quella luce, fuggendo dagli oggetti, prima che prendessero da essa rilievo e colore distinto, non rappresentava allo sguardo che una successione di guazzabugli. ³⁵

Alla luce della lucerna Lucia, dopo aver pregato, pronuncia il voto. L’oggetto è parte integrante dell’episodio, lega le scene successive, con il suo “chiarore” definisce l’ambiente e lo colora di sfumature, trasfigurando le cose in una “successione di guazzabugli” ³⁶.

Se consideriamo che nella Quarantana l’oggetto ricorre non soltanto nel testo narrativo, ma anche in ben tre vignette, sempre in primo piano, sempre curato nei particolari e con evidenziazione grafica della fiamma, e se consideriamo che dietro le illustrazioni c’è l’attenta “regia” di Manzoni ³⁷, dobbiamo dedurre la volontà da parte dell’autore di sottolineare la valenza di simbolo salvifico della lucerna nell’intreccio fra parola e immagine.

³³ *Ivi*, Cap. XXI, p. 403.

³⁴ *Ivi*, Cap. XXI, p. 397.

³⁵ *Ivi*, Cap. XXI, p. 403.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. S. S. Nigro, *Commento* [...], cit.

Ma forse la concretezza di questo oggetto, la sua capacità di connotare l'ambiente, la sua insistita presenza hanno radici anche nella memoria letteraria, e in particolare nella memoria di un lettore che, essendo anche artista, delle cose (lucerna) e delle parole (*lucerna*) ha una percezione un po' più dolorosa, più allucinata.

La lucerna nelle *Metamorfosi* è oggetto ricorrente in episodi-chiave. È strumento di arti magiche nei libri II³⁸ e III³⁹ e strumento di trasgressione nel libro V, laddove Psyche, nella notte, con la fiamma della lucerna illumina il misterioso sposo addormentato, di cui le è vietato conoscere le sembianze. Dalla lucerna cade una stilla d'olio bollente sopra la spalla destra del dio, che fugge. E i due amanti vengono separati. Da una lucerna.

Alla luce di una lucerna Psyche rompe un veto, Lucia pronuncia un voto.

E del resto proprio la lucerna ci guida in questo viaggio intertestuale, avvalorandone il senso. Nel capitolo XV dei *Promessi Sposi*, l'oste della *Luna Piena*, dopo aver aiutato Renzo a mettersi a letto, si sofferma a guardarlo addormentato, assumendo un atteggiamento simile a quello di Psyche. L'illustrazione di Gonin potenzia l'effetto parodistico della descrizione, con le due figure prive di bellezza in un interno privo di lusso. E, a questo punto, l'oste, con la sua esclamazione pensata, rivela in Renzo un novello Lucius, cioè un asino:

Poi, per quella specie d'attrattiva, che alle volte ci tiene a considerare un oggetto di stizza, al pari che un oggetto d'amore, e che forse non è altro che il desiderio di conoscere ciò che opera fortemente sull'animo nostro, si fermò un momento a contemplare l'ospite così noioso per lui, alzandogli il lume sul viso, e facendovi, con la mano stesa, ribatter sopra la luce; in quell'atto a un di presso che vien dipinta Psyche, quando sta a spiare furtivamente le forme del consorte sconosciuto. "Pezzo d'asino!" disse nella sua mente al povero addormentato: "sei proprio andato a cercartela."⁴⁰

Il "lume" e "Psiche" e l'"asino". Il passo è un'esplicita citazione delle *Metamorfosi* di Apuleio.

Ma torniamo al rapimento. Il fatto che Charite sia stata rapita dai banditi è già interessante in rapporto alla vicenda di Lucia. Ma alcuni particolari confermano la interrelazione.

Atterrita dalle minacce dell'"anus", Charite implora pietà, fiduciosa che la capacità di provare commiserazione non si sia del tutto inaridita in una pur così avanzata vecchiezza:

— Parce — inquit, — mi parens, et durissimo casui meo pietatis humanae memor subsiste paululum. Nec enim, ut reor, aevo longiore maturae tibi in ista sancta canitie miseratione prorsus exaruit.⁴¹

³⁸ Apuleio, *op. cit.*, Libro II, 11, pp. 190-192.

³⁹ *Ivi*, Libro III, 21, p. 250.

⁴⁰ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XV, p. 292.

⁴¹ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 26, p. 300.

L'“anus” troverà le parole per consolare Charite, e le narrerà la mirabile favola. La vecchia innominata, invece, non trova parole; riesce soltanto a ripetere quelle che l'innominato le ha suggerito, ordinandole di fare coraggio a Lucia. Sono situazioni opposte, ma la coppia è analoga: la vecchia e la vittima della violenza. E le parole dell'innominato, pure così imperative, così dure, conservano l'eco delle parole di Charite:

“Cosa le devi dire? Falle coraggio, ti dico: Tu sei venuta a codesta età, senza sapere come si fa coraggio a una creatura, quando si vuole! Hai tu mai sentito affanno di cuore? Hai tu mai avuto paura? Non sai le parole che fanno piacere in que' momenti? Dille di quelle parole: trovale, alla malora. Va.”⁴²

Il termine *miseratio* si è, per *adiectio*, sviluppato in perifrasi (“come si fa coraggio a una creatura”).

Per ottenere la pietà di cui ha bisogno, con un procedimento consueto nel romanzo antico, Charite racconta la propria storia: la storia di una promessa sposa. Un giovane si era impegnato con lei da tempo nella promessa di matrimonio:

[...] mihi pigneratus votisque nuptialibus pacto iugali pridem destinatus, consensu parentum tabulis etiam maritus nuncupatus [...] ⁴³

Ma, proprio nel giorno della cerimonia nuziale, ella è stata rapita dal grembo di sua madre, che la stava adornando con le vesti di sposa:

[...] domus tota lauris obsita, taedis lucida constrepebat hymenaeum; tunc me gremio suo mater infelix tolerans mundo nuptiali decenter ornabat [...] cum inruptionis subitae gladiatorum impetus ad belli faciem saeviens, nudis et infestis mucronibus coruscans, non caedi, non rapinae manus adferunt, sed denso conglobatoque cuneo, cubiculum nostrum invadunt protinus. [...] miseram, exanimem saevo pavore, trepidam de medio matris gremio rapuere. Sic ad instar Attidis vel Protesilai dispectae disturbataeque nuptiae ⁴⁴

Così le nozze sono state interrotte e sconvolte (“dispectae disturbataeque”).

Nei *Promessi Sposi* il racconto si apre con il divieto di celebrare le nozze fra due promessi sposi, e i preparativi vengono interrotti proprio il giorno della cerimonia. Le prime parole che Renzo rivolge a Lucia si riferiscono a quel giorno: “Lucia! [...] per oggi tutto è a monte; e Dio sa quando potremo esser marito e moglie.”⁴⁵ È vero che il fervore inneggiante della casa di Charite (“domus tota lauris obsita taedis lucida constrepebat hymenaeum”) è, nel testo manzoniano, degradato a “brusio” di “mercato”⁴⁶, ma in questa divergenza di

⁴² A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XX, p. 392.

⁴³ Apuleio, *op. cit.*, Libro IV, 26, pp. 300-302.

⁴⁴ *Ivi*, Libro IV, 26, p. 302.

⁴⁵ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. II, p. 45.

⁴⁶ *Ivi*, Cap. II, p. 44.

mondi eterogenei, l'uno greve di significati misterici, l'altro *ordinato a prosa*, un particolare rimane quasi immutato, carico di tenerezza:

Lucia usciva in quel momento tutta attillata dalle mani della madre.⁴⁷

Il grembo simbolico in cui Charite è accolta ("gremio suo mater infelix tolerans") e da cui viene strappata ("me matris gremio rapuere"), mentre viene ornata per le nozze, si è trasformato realisticamente nelle "mani della madre", da cui Lucia "usciva" in abbigliamento nuziale ("l'ornamento particolare del giorno delle nozze"⁴⁸).

Ma l'amore fra madre e figlia è intatto.

La fabula

Torniamo adesso al racconto di Charite, un racconto di violenza e di sogni funesti, alla fine del quale l'"anus" narra la favola di Cupido e Psyche, la quale, oltre che allegoria di un percorso iniziatico, è storia di due amanti separati, che, alla fine, si ricongiungono in un perfetto idillio garantito dalla acquisita immortalità di Psyche, meritata attraverso difficilissime prove.

Si tratta di una variante dell'archetipo romanzesco greco.

Anche la storia di Charite, che, dopo alterne vicende, si ricongiungerà con il suo sposo, per andare — tuttavia — incontro a un destino di morte, costituisce variante.

La favola di Cupido e Psyche si innesta narrativamente dentro la storia di Charite e del suo sposo, e ne realizza l'esito opposto. Il senso di questa combinazione a incastro pertiene all'interpretazione delle *Metamorfosi*.

Qui, invece, importa notare come i rapporti intertestuali fra i *Promessi Sposi* e le *Metamorfosi* si infittiscano e diventino significativi proprio nel contesto della separazione dei promessi. Non tutto il romanzo di Apuleio è fonte di situazioni narrative per Manzoni. Lo è in modo particolare la parte centrale, e in maniera variegata e multiforme. Lo è cioè la parte in cui, per due volte, ad incastro, si ripete la storia degli amanti separati.

In questo rapporto intertestuale, Apuleio si configura di conseguenza come il veicolo dell'archetipo greco nell'ampio processo di ideazione dei *Promessi Sposi*, storia di due promessi separati, che, attraverso prove e alterne vicende, riescono a ricongiungersi. Senza idillio. Un'ulteriore variante.

Il nome

Il labirinto dei nomi può riservarci un passaggio segreto e rivelarci strane contiguità fra settori apparentemente eterogenei nella più vasta delle biblioteche.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.* e p. 45.

Sono tre i nomi legati dalla medesima radice che si richiamano fra i due testi, che stiamo analizzando: *lucerna*, il nome dell'oggetto simbolico, *Lucius*, il nome del protagonista delle *Metamorfosi*, *Lucia*, il nome della protagonista femminile dei *Promessi Sposi*. Ma c'è un altro nome, nascosto dietro la loro triade, un nome che non si distingue per identità di radice con questi, ma che funziona in relazione a Lucia ed alla sua vicenda, al di là dei parallelismi fin qui illustrati: Charite. Il significante è assente dalla nomenclatura manzoniana, ma il significato ha generato uno degli eventi più importanti del romanzo: il voto di Lucia. Charite in greco significa *grazia*, e non soltanto nel senso di *venustà*, *bellezza*, ma anche nel senso di *contraccambio*, *dono che si riceve dagli dei*, *gratitudine*. La fanciulla così chiamata esemplifica il proprio nome quando, riuscita a fuggire dal covo dei "latrones" in groppa a Lucius-asinus, invoca gli dei superi e prega la sorte di non infierire oltre su di lei:

— Vos, — inquit, — Superi, tandem meis supremis periculis opem facite, et tu, Fortuna durior, iam saevire desiste. Sat tibi miseris istis cruciatibus meis litatum est.⁴⁹

E subito dopo, rivolta all'asino salvatore, gli promette la più sincera riconoscenza, onori e doni mangerecci adeguati alla sua natura animale, se riuscirà a ricondurla a casa e a restituirla ai genitori ed al bel pretendente:

Tuque, praesidium meae libertatis meaeque salutis, si me domum pervexeris incolumem parentibusque et formoso proco reddideris, quas tibi gratias perhibebo, quos honores habeo, quos cibos exhibebo!⁵⁰

Nel capitolo XXI dei *Promessi Sposi*, gli elementi di questa situazione appaiono smontati, spostati, e ricombinati, piegati ad altra significazione. Lucia pronuncia il voto:

S'alzò, e si mise in ginocchio, e tenendo giunte al petto le mani, dalle quali pendeva la corona, alzò il viso e le pupille al cielo, e disse: "o Vergine santissima! Voi, a cui mi sono raccomandata tante volte, e che tante volte m'avete consolata! Voi che avete patito tanti dolori, e siete ora tanto gloriosa, e avete fatti tanti miracoli per i poveri tribolati; aiutatemi! fatemi uscire da questo pericolo, fatemi tornar salva con mia madre, Madre del Signore; e fo voto a voi di rimaner vergine; rinunzio per sempre a quel mio poveretto, per non esser mai d'altri che vostra."⁵¹

Lucia non è in fuga, ma, come Charite in fuga, è nel momento del supremo pericolo. E dal pericolo chiede di essere liberata. Charite chiede ai superi: "[...] tandem meis supremis periculis opem facite", Lucia alla Vergine: "[...] aiutatemi! Fatemi uscire da questo pericolo [...]". Charite, rivolta all'asino, esprime la speranza di esser restituita ai genitori, Lucia, rivolta ancora alla Vergine, di

⁴⁹ Apuleio, *op. cit.*, Libro VI, 28, p. 398.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XXI, p. 404.

essere restituita alla madre. Charite comprende il suo *proculus* nell'oggetto dei desideri, Lucia rinuncia volontariamente a quel suo "poveretto". Charite promette all'asino il contraccambio per la salvezza, Lucia dà in contraccambio la sua verginità. I destinatari del discorso di Charite, gli dei superi e l'asino, si sono fusi nell'unica destinataria della preghiera di Lucia, la Vergine; e il desiderio si è sublimato in sacrificio.

"Le idee, le immagini" sono "lontanissime in apparenza"⁵², irriconoscibili, significano altro. Ma l'*inventio* lavora sulla *memoria*.

L'asino e la mula

Nel VI libro delle *Metamorfosi*, Lucius-asinus, come abbiamo visto, riesce a scappare dal covo, portandosi in groppa Charite. Ad un trivio, la fanciulla, tirandolo per la cavezza, lo vuole dirigere a destra, ma Lucius, che sa benissimo come i "latrones" siano andati proprio in quella direzione, recalcitra ostinatamente e pensa fra sé che Charite voglia rovinare non solo se stessa, ma anche lui:

[...] me adrepto capistro dirigere dextrorsum magnopere gestiebat, quod ad parentes eius ea scilicet iretur via. Sed ego gnarus latrones illac ad reliquas commeasse praedas, renitebar firmiter atque sic in animo meo tacitus expostulabam: — Quid facis, infelix puella? Quid agis? Cur festinas ad Orcum? Quid meis pedibus facere contendis? Non enim te tantum verum etiam me perditum ibis. — Sic nos diversa tentantes et [...] contententes rapinis suis onusti coramprehendunt ipsi latrones [...]⁵³

La situazione in Apuleio è tutta giocata intorno alla doppia natura di Lucius e si sviluppa con tecniche tipiche della narrazione alessandrina. Ma è in sé realistica, potenzialmente comica. Esaminiamo il rapporto fra di essa e un passo manzoniano.

La scena in cui don Abbondio, al ritorno dal castello dell'innominato, tira la briglia della mula, che invece, "secondo l'uso de' pari suoi"⁵⁴, mette le zampe proprio sull'orlo del ciglione, è una delle più memorabili del romanzo, non soltanto per la sua piacevole ironia, ma anche perché contribuisce ad attenuare la tensione dei precedenti eventi drammatici.

Che don Abbondio faccia ritorno in groppa ad una mula è certamente consequenziale al fatto che anche il viaggio d'andata è stato compiuto a dorso d'una mula, in compagnia dell'Innominato egualmente a cavallo d'una mula. Ma il particolare è troppo insistito, tanto nel testo, quanto nelle illustrazioni della Quarantana, in cui ben cinque vignette raffigurano le cavalcature⁵⁵, ed è

⁵² A. Manzoni, *Sul Romanticismo*, in *Opere*, a c. di Riccardo Bacchelli, Ricciardi, Milano-Napoli, 1953, p. 193.

⁵³ Apuleio, *op. cit.*, Libro VI, 29, p. 400.

⁵⁴ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XXIV, p. 453.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 441, 442, 445, 446, 453.

cosa assai strana che, nelle prime quattro, le mule somigliano più a cavalli, mentre nella quinta la mula di don Abbondio somiglia decisamente a un asino, con le inconfondibili orecchie lunghe, dietro alla cavalcatura dell'innominato, che invece è inconfondibilmente cavallo. Se la *regia* di Manzoni è intervenuta anche in questo particolare, nel passaggio dal testo scritto al testo illustrato, e dalle prime vignette all'ultima, abbiamo una evidente correzione della cavalcatura di don Abbondio nella direzione dell'asino.

Su questo terreno asinino si costruisce un gioco intertestuale fittissimo con il testo apuleiano:

[...] il povero don Abbondio [...] non osava però pregare che s'andasse più adagio, e dall'altra parte avrebbe voluto esser fuori di quel paese più presto che fosse possibile. Oltre di ciò, dove la strada era sur un rialto, sur un ciglione, la mula, secondo l'uso de' pari suoi, pareva che facesse per dispetto a tener sempre dalla parte di fuori, e a metter proprio le zampe sull'orlo; e don Abbondio vedeva sotto di sè, quasi a perpendicolo, un salto, o come pensava lui, un precipizio. — Anche tu, — diceva tra sè alla bestia, — hai quel maledetto gusto d'andare a cercare i pericoli, quando c'è tanto sentiero! — E tirava la briglia dall'altra parte; ma inutilmente. Sicchè, al solito, rodendosi di stizza e di paura, si lasciava condurre a piacere altrui.⁵⁶

La mula tiene “dalla parte di fuori”, don Abbondio tira “la briglia in un'altra parte”, come Lucius-asinus e Charite litigano “diversa tendentes”. Se, poi, a pensare fra sé da una parte è Lucius, dall'altra è don Abbondio, e simile suona la preoccupazione: “Cur festinas ad Orcum?”, “[...] hai quel maledetto gusto d'andare a cercare i pericoli [...]”. Muta però l'oggetto della preoccupazione, perché don Abbondio è preoccupato per sé e non si cura della lettiga in cui si trova Lucia, mentre Lucius lo è per sé e per la fanciulla (“Ego simul voluntariae fugae voto et liberandae virginis studio [...]”⁵⁷). Ma proprio quando fra i testi si allarga il divario e le combinazioni si perdono, un particolare dislocato giunge a confermare il rapporto intertestuale. La frase pensata da Lucius: “Non enim te tantum verum etiam me perditum ibis” riecheggia in un'altra frase che don Abbondio, pensando a Lucia, ha formulato fra sé durante il viaggio d'andata, nel capitolo XXIII: “[...] la compatisco; ma è nata per la mia rovina...”⁵⁸

Studio, non imitazione

Sulla base dell'analisi fin qui condotta, si può concludere che, nell'orizzonte letterario dei *Promessi Sposi*, insieme al romanzo Settecentesco e scottiano, sembra trovare posto anche un testo narrativo del mondo antico, di un mondo

⁵⁶ *Ivi*, Cap. XXIV, p. 453.

⁵⁷ Apuleio, *op. cit.*, Libro VI, 28, p. 398.

⁵⁸ A. Manzoni, *op. cit.*, Cap. XXIII, p. 444.

che pure, per il suo paganesimo, Manzoni allontana decisamente, nel momento in cui aderisce alle ragioni più profonde del romanticismo, di cui si fa portavoce e teorico. E il mondo delle *Metamorfosi* è un mondo, alla ricerca della salvezza, è vero, ma di una salvezza posta nel grembo di divinità pagane: Psyche è resa immortale da Giove, Lucius è salvato da Iside.

Rigorosi e inequivocabili sono in effetti i termini con cui, nella *Lettera sul Romanticismo*, Manzoni, condannando l'uso della mitologia, esprime la sua posizione contro la cultura pagana, che dall'uso della mitologia viene mantenuta in vita:

Così l'effetto generale della mitologia non può essere, che di trasportarci alle idee di que' tempi in cui il Maestro non era venuto, di quegli uomini che non ne avevano né la previsione, né il desiderio; di farci parlare anche oggi, come se Egli non avesse insegnato; di mantenere i simboli, l'espressioni, le formule dei sentimenti ch'Egli ha inteso distruggere; di farci lasciar da una parte i giudizi ch'Egli ci ha dati delle cose, il linguaggio che è la vera espressione di quei giudizi, per ritenere le idee e i giudizi del mondo pagano.⁵⁹

Quali saranno state allora le ragioni dell'accoglimento, nel lavoro d'invenzione, di un testo come le *Metamorfosi*, inficiato, oltre che di mitologia, perfino di magia, depravazioni, necrofilia, lussuria e gratuita licenziosità? Di un testo da dimenticare, da rimuovere?

Ma era possibile dimenticare un testo diffusissimo nella cultura europea, fin dal Medioevo fonte inesaurita per narratori, pittori, scultori, grazie alla piacevolezza, all'avvincente intrecciarsi delle avventure, alla straordinaria invenzione di un uomo trasformato in asino, che, in quanto asino con anima umana, può vedere e sentire ciò che un uomo non può vedere e sentire?

Le *Metamorfosi* hanno goduto per secoli di una ricezione disimpegnata, ludica ed evasiva, e sfuggono, perfino nel panorama della cultura antica, ad ogni definito canone. Non sono ovviamente un romanzo (la storiografia letteraria greco-latina ha mutuato il termine dalle letterature romanze), non sono *epos*; sono, come dice Apuleio in *incipit*, favole varie in stile milesio ("At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram [...]")⁶⁰. Si collocano in uno spazio extraterritoriale rispetto al sistema antico e moderno dei generi letterari. Si può pertanto fare a meno di parlarne, perfino in una polemica sul classicismo. E sono una miniera di situazioni *interessanti*, perché Apuleio è grande scrittore e, come ogni grande scrittore, sa di esserlo. Possiede il mestiere: perciò può legare a sé il lettore con la promessa parentoria di chi sa mantenere: "Lector intende: laetaberis."⁶¹

Ora, è possibile che le ragioni del rapporto intertestuale fra le *Metamorfosi* e i *Promessi Sposi* siano da ricercare proprio nella esigenza, vivissima in

⁵⁹ A. Manzoni, *Sul Romanticismo*, cit., p. 192.

⁶⁰ Apuleio, *op. cit.*, Libro I, 1, p. 134.

⁶¹ *Ivi*, Libro I, 1, p. 136.

Manzoni, di veicolare l'*utile* attraverso l'*interessante* e di realizzare così un romanzo moralmente impegnato, ma al contempo avvincente per ricchezza di situazioni, imprevedibilità d'intreccio, forza di immagini.

Le ragioni scaturiscono quindi dal mestiere dello scrittore. L'ironico *explicit* dei *Promessi Sposi* sembra completare specularmente la promessa di Apuleio: "Ma se in vece fossimo riusciti ad annoiarvi, credete che non s'è fatto apposta"⁶².

Ancora nella *Lettera sul Romanticismo*, del resto, Manzoni, se respinge l'*imitazione*, accoglie tuttavia lo *studio* dei classici, autorizzando l'utilizzazione delle invenzioni intelligenti per conseguire effetti persuasivi:

Insieme con la mitologia vollero i Romantici escludere l'*imitazione* dei classici; non già lo *studio*, come volle intendere la parte avversaria. Se ho bene intesi gli scritti, e i discorsi di alcuni di loro, nessuno di essi non sognò mai una cosa simile. Sapevano troppo bene (e chi l'ignora?), che l'osservare in noi l'impressione prodotta dalla parola altrui c'insegna, o per dir meglio, ci rende più abili a produrre negli altri delle impressioni consimili; che l'osservare l'*andamento, i trovati, gli svolgimenti dell'ingegno altrui* è un lume al nostro; che questo, ancor quando non metta direttamente un tale studio nella lettura, ne resta, senza avvedersene, nutrito e raffinato; che molte idee, molte immagini, che approva e gusta, gli sono scala per arrivare ad *altre talvolta lontanissime in apparenza*; che insomma *per imparare a scrivere giova il leggere*, e che questa scola è allora più utile, quando si fa sugli scritti d'uomini di molto ingegno e di molto studio, quali appunto erano, tra gli scrittori che ci rimangono dell'antichità, quelli che specialmente sono denominati classici.⁶³

L'argomentare garbato procede dal risalto conferito ai Romantici ("vollero i Romantici"), e confermato da una ambigua *detractio* di sé ("Se ho bene intesi gli scritti"), verso un polisemico gioco d'ironia, "Sapevano troppo bene (e chi l'ignora?)", che introduce una sequenza sintattica a ondate, piena di forza e di passione, in cui Manzoni non ci parla più né di teorie né di schieramenti, ma del lavoro dello scrittore, dei meccanismi della scrittura, delle segrete relazioni che ogni scrittore intrattiene con i grandi autori, antichi come moderni. Le proposizioni si susseguono in *climax* e culminano nella definizione ultima di un processo di apprendimento: "[...] insomma per imparare a scrivere giova il leggere". L'ingegno si appropria di "idee" e "immagini" e le trasforma in "altre talvolta lontanissime in apparenza". La scrittura di Manzoni ha attraversato anche un testo *lontanissimo in apparenza*, come le *Metamorfosi* di Apuleio.

FRANCESCA TRIGILIO

⁶² A. Manzoni, *op. cit.*, cap. XXXVIII, p. 746.

⁶³ A. Manzoni, *Sul Romanticismo, cit.*, p. 193.

L'ORDINE, IL DISORDINE. IL CANTO VIII DEL *PARADISO*

È proprio vero che, inoltrandosi nel Paradiso, il viaggio di Dante si configura sempre più come un'esperienza interiore, mistica, nel genere tradizionale, se si vuole, delle «visioni», e però, anche rispetto alle due cantiche precedenti, di ben altra qualità e purezza¹. Per esempio, il poeta confessa d'essere asceso al cielo di Venere, quello delle anime amanti, senza accorgersene: “ma d'esser-vi entro mi fé assai fede / la donna mia ch'i' vidi far più bella” (vv. 14-15). Il tema dello sguardo, poco dopo ampiamente sviluppato, e l'indugio, non meno cospicuo, sulle notazioni luministiche e musicali, segnalano, infatti, l'accesso ad una condizione più impalpabile e sfuggente, simile a quella delle ombre, dei sogni o, più esattamente, del rapimento estatico:

E come in fiamma favilla si vede,
e come in voce voce si discerne,
quand'una è ferma e altra va e riede,
vid'io in essa luce altre lucerne
muoversi in giro più e men correnti,
al modo, credo, di lor viste interne. (vv. 16-21)

¹ Mi limito a rimandare, in proposito, al fondamentale contributo di N. Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante*, Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia 1968, soprattutto pp. 274-96, e all' *Introduzione* di A. M. Chiavacci Leonardi, in Dante Alighieri, *Commedia*, con eccellente commento della medesima studiosa, vol. III (*Paradiso*), Milano, Mondadori 1997 (le citazioni da *Par. VIII*, come tutte le altre citazioni dalla *Commedia*, che indicherò direttamente nel testo specificando tra parentesi il numero dei versi, si riferiscono a questa edizione). Per una guida puntuale e brillante all'arduo «attraversamento» del poema dantesco si veda, invece, R. Mercuri, «*Comedia*» di Dante Alighieri, in *Letteratura italiana. Le opere*, vol. I (*Dalle Origini al Cinquecento*), dir. da A. Asor Rosa, Torino, Einaudi 1992. Quanto alle specifiche letture critiche del canto che qui c'interessa, basterà segnalare le più significative: L. Rocca, *Il canto VIII del Paradiso*, Firenze, Sansoni 1903; A. Pézard, *Il canto VIII del Paradiso* (1953), ora in *Letture dantesche*, a cura di G. Getto, Firenze, Sansoni 1964; A. Vallone, *Lectura del canto VIII del Paradiso* (1959), ora in *La critica dantesca nel Settecento ed altri saggi danteschi*, Firenze, Olschki 1961; G. Fallani, *Il Canto VIII del Paradiso*, in «*Lectura Dantis Romana*», Torino, SEI 1964; C. Muscetta, *Il canto VIII del Paradiso*, in «*Lectura Dantis Scaligeri*», Firenze, Le Monnier 1966; V. Cioffari, *Interpretazione del canto VIII del Paradiso*, «*L'Alighieri*», XIII (1972), 2; E. Paratore, *Il canto VIII del Paradiso*, «*L'Alighieri*», XXVI (1985), 2; E. Peters, *Human Diversity and Civil Society in Paradiso VIII*, «*Dante Studies*», CIX (1991).

La contemplazione di Dio, una contemplazione intima, tutta spirituale, proporzionata ai diversi gradi di beatitudine, determina, nelle anime del Paradiso, una sorta di vertigine, un andamento circolare come di danza, che qui, nel terzo cielo, aggiungendosi al loro sfavillante luccichio, consente al poeta di tradurre in immagini, nella finzione del racconto — non dimentichiamo che le anime dei beati hanno sede effettiva nell'Empireo e che solo per Dante si mostrano nei vari cieli, onde ne siano umanamente comprensibili le differenze —, il fervore di carità da cui ciascuna di esse è infiammata:

Di fredda nube non disceser venti,
o visibili o no, tanto festini,
che non paressero impediti e lenti
a chi avesse quei lumi divini
veduti a noi venir, lasciando il giro
pria cominciato in li alti Serafini;
e dentro a quei che più innanzi apparìo
sonava 'Osanna' sì, che unque poi
di rïudir non fui senza disiro. (vv. 22-30)

Questa vertigine o danza, accompagnata da accenti musicali della cui soave dolcezza l'io narrante conserverà poi un'indelebile nostalgia, s'interrompe soltanto, più o meno com'era avvenuto con un'altra tempesta d'amore, nel V canto dell'*Inferno*, per dar modo, ad alcuni spiriti, d'interloquire col viandante:

Indi si fece l'un più presso a noi
e solo incominciò: "Tutti sem presti
al tuo piacer, perché di noi ti gioi.
Noi ci volgiam coi principi celesti
d'un giro e d'un girare e d'una sete,
ai quali tu del mondo già dicesti:
'Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete';
e sem sì pien d'amor, che, per piacerti,
non fia men dolce un poco di quïete". (vv. 31-39)

L'analogia e il contrasto con la bufera infernale dei lussuriosi risaltano meglio se consideriamo l'*incipit* del nostro canto, il preambolo mitologico-letterario nel quale si rievoca un orizzonte etico-conoscitivo ormai superato, quello degli antichi che dall'influsso celeste di Venere facevano discendere "il folle amore":

Solea creder lo mondo in suo periclo
che la bella Ciprigna il folle amore
raggiasse, volta nel terzo epiciclo;
per che non pur a lei facciano onore
di sacrificio e di votivo grido
le genti antiche ne l'antico errore;
ma Dione onoravano e Cupido,
quella per madre sua, questo per figlio,

e dicean ch'el sedette in grembo a Dido;
e da costei ond'io principio piglio
pigliavano il vocabol de la stella
che 'l sol vagheggia or da coppa or da ciglio. (vv. 1-12)

Il "folle amore" è quello, disordinato, dei sensi, quello dei "peccator carnali, / che la ragion sommettono al talento" (*Inf.* V, vv. 38-39): la passione distruttiva di Didone, di Paolo e Francesca... L'"errore" degli antichi consiste, dunque, oltre che nelle loro credenze idolatriche, in un cieco determinismo astrologico che il poeta non può accettare o accetta solo in parte. Giusto l'atteggiamento già espresso in *Par.* IV, vv. 51-62, a proposito d'un dialogo platonico, *Timeo*, dove il filosofo greco, ecco la sottile argomentazione dantesca,

Dice che l'alma a la sua stella riede,
credendo quella quindi esser decisa
quando natura per forma la diede;
e forse sua sentenza è d'altra guisa
che la voce non suona, ed esser puote
con intenzion da non esser derisa.

S'elli intende tornare a queste ruote
l'onor de la influenza e 'l biasmo, forse
in alcun vero suo arco percuote.

Questo principio, male inteso, torse
già tutto il mondo quasi, sì che Giove,
Mercurio e Marte a nominar trascorse.

Questa disponibilità dell'Alighieri a cogliere "alcun vero" nelle favole antiche, nelle allegorie dei poeti (e tale era Platone, propriamente, un filosofo-artista), va di pari passo, insomma, con l'esigenza di trascriverle in termini cristiani², come nel caso del "principio", qui toccato, degl'influssi astrali, che gli antichi avevano avuto il merito d'intuire, ma che era stato, da loro, "male inteso". Tuttavia, perché si faccia chiarezza sulla questione delle influenze celesti — più volte affrontata, del resto, nel corso dell'opera (oltre che in *Par.* IV, già citato, e in *Par.* II, soprattutto in *Purg.* XVI) — e si ristabilisca al riguardo la verità, si dovrà aspettare la terza e ultima sequenza del canto. Prima, con l'entrata in scena del personaggio di Carlo Martello, s'introduce un nuovo tema, quello civile, che però, come capiremo, non è senza legami col tema delle influenze celesti e anzi, a scrutare bene, è subito preannunciato, quantunque in forma allusiva ed ellittica, fin dall'esordio, un esordio che acquista, così, nella sua densità semantica, valenza d'autentica *ouverture*.

² Quest'ultima esigenza fu nettamente individuata, fra i primi, da Filippo Villani, nella sua vita di Dante (cfr. *De vita et moribus Dantis poetae comici insignis*, in *Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio scritte fino al secolo decimosesto*, raccolte da A. Solerti, Milano, Vallardi 1904, pp. 82-83). Ne deriva, all'autore della *Commedia*, un gusto che potremmo definire di classicismo critico (si veda più avanti, ancora in questo canto, la spiegazione razionalistica e «scientifica» data della «caligine» che avvolge la costa orientale della Sicilia, "non per Tifeo ma per nascente solfo", v. 70) e cristiano.

Si sa che nella cultura medievale — menzionerò soltanto un altro poeta-filosofo, Bernardo Silvestre, e un trattatista in volgare animato da spirito «scientifico», Ristoro d'Arezzo — il nome di Venere, della dea come dell'omonimo pianeta, era spesso associato alla musica e alla danza, immagini di un cosmo ordinato ed armonico³. Tale associazione ritorna in Dante come segno della *charitas* divina, dell'amore che dal Creatore si trasmette attraverso le Intelligenze angeliche preposte ai singoli cieli, mettendo in moto la gran macchina dell'universo, dando impulso vitale e coesione a tutte le cose, anche alle cose mondane. E al mondano, in particolare, rimanda ancor più un ulteriore binomio, Venere-Retorica, opportunamente sottolineato dai maggiori interpreti del nostro canto, soprattutto da Carlo Muscetta. Il quale, in merito al brano del II libro del *Convivio* che di solito qui si allega come una sorta d'avantesto, ha pure insistito sul fatto che Dante si sia ora ricreduto intestando il terzo cielo non più ai Troni ma ai Principati, l'ordine angelico cui competono — parola di san Tommaso autorizzata dallo pseudo-Dionigi — la disposizione dei regni terreni, la mutazione dei domini di gente in gente, l'istruzione dei principi per ben amministrare. Ed arte squisitamente politica, al servizio della politica, è appunto la Retorica, come aveva insegnato Brunetto Latini sulla scia di Cicerone e di Aristotele: “[Tulio] dice così che lla ragione delle cittadi, cioè il reggimento e lla vita del comune e delle speciali persone, richiede molte e grandi cose, in questo modo: che è in fatti e 'n detti. In fatti è la ragione delle cittadi sì come l'arte de' fabbri, de' sartori, de' pannari e l'altre arti che si fanno con mani e con piedi. In detti è la rettorica e l'altre scienze che sono in parlare. Adonque la scienza del governamento delle cittadi è cosa generale sotto la quale si comprende rettorica, cioè l'arte del bene parlare”⁴.

A questa filigrana ideologica, confermata da citazioni implicite ed esplicite (nel discorso di Carlo Martello, che a un certo momento si appellerà senz'altro al magistero aristotelico, sentiremo risuonare più d'un'eco delle parole affettuose di Brunetto Latini a Dante, in *Inf.* XV, vv. 54-60: “... Se tu segui tua stella, / non puoi fallire a glorioso porto, / se ben m'accorsi ne la vita bella; / e s'io non fossi sì per tempo morto, / veggendo il cielo a te così benigno, / dato t'avrei a l'opera conforto”), corrisponde, infine, il tono stesso, assai sostenuto, del canto: dai richiami classicistici dell'esordio e, più avanti, dell'elegante geografia, tracciata dal principe angioino, dei possedimenti che dovevano esser suoi, al fittissimo scialo di artifici formali da cui viene, all'intero canto, un alto decoro letterario (tra latinismi e altre preziosità lessicali, allitterazioni, duplicazioni e procedimenti vari di riprese foniche e di studiate simmetrie, come, al v. 6, “le genti antiche nell'antico errore”, e poi ancora similitudini, perifrasi, metafore, *enjambements*, ecc.).

³ Cfr. al riguardo il saggio cit. di E. Peters, con relativa bibliografia, e più in generale G. C. Garfagnini, *Cosmologie medievali*, Torino, Loescher 1978.

⁴ B. Latini, *La Rettorica*, a cura di F. Maggini, pref. di C. Segre, Firenze, Le Monnier 1968, p. 41. Al riguardo cfr. M. Ciccuto, «*Tresor*» di Brunetto Latini, in *Letteratura italiana. Le opere*, vol. I (*Dalle Origini al Cinquecento*), dir. da A. Asor Rosa, Torino, Einaudi 1992.

Si può concludere che musica e retorica, i contrassegni del cielo di Venere, alludono a una misura, insieme, spirituale ed etico-politica, a un ordine che è quello integralmente realizzato dalla «Civitas Dei», ma che vale anche per una corretta organizzazione del mondo di qua, necessaria, questa, a sua volta, per il conseguimento della stessa beatitudine ultraterrena. Sforiamo, così, un aspetto importante della riflessione dantesca, forse non valorizzato a sufficienza, e cioè che la dimensione mistico-ascetica entro cui s'inscrive la concezione della *Commedia*, segnatamente del *Paradiso*, non cancella quel tratto «aristotelico» della personalità intellettuale di Dante, soprattutto evidente nel IV libro del *Convivio* e nella *Monarchia*, che lo induce a rivendicare l'autonomia della sfera naturale⁵ e conseguentemente, direi, la «centralità» della politica. Se la città di Dio non avesse in terra la sua prima realizzazione, se la felicità terrena, garantita dalla pace e dalla giustizia, fosse inessenziale ai fini della salvezza dell'anima, non si comprenderebbe perché la politica torni con tanta frequenza in quest'ultima cantica, riproponendo di continuo la questione del «buon governo» e del sovrano «ideale».

Una figura di sovrano ideale è, in *Par.* VI, Giustiniano, che ricostruisce la storia di Roma e dell'impero in termini provvidenzialistici, contrapponendo all'epopea del passato, con tipica mossa dantesca che poi culminerà nei canti di Cacciaguida, un presente caratterizzato dalla disgregazione e dagli antagonismi, con i Ghibellini che si sono accaparrati il simbolo universale dell'impero, l'aquila, per scopo di parte e i Guelfi che settariamente oppongono ad esso i gigli d'oro degli Angioini. Un presente stigmatizzato, al termine del medesimo canto, attraverso una seconda figura di governante saggio, Romeo di Villanova, ministro del conte di Provenza, Raimondo Berengario IV, dal quale era stato mal ricompensato, spinto ad andarsene «povero e vetusto» (v. 139), un po' come intanto stava sperimentando sulla propria pelle anche l'autore del poema, *exul inmeritus* benché onesto servitore della patria: «e se 'l mondo sapesse il cor ch'elli ebbe / mendicando sua vita a frusto a frusto, / assai lo loda, e più lo loderebbe» (vv. 140-42). Ed è in tale linea che va collocato il protagonista di *Par.* VIII, Carlo Martello, nipote, peraltro, d'una delle quattro figlie del conte di Provenza fatte diventare, da Romeo, regine.

Nella costruzione del personaggio di Carlo questa componente «autobiografica» emerge chiaramente sin dall'accenno alla canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, che chiude il primo movimento, «strutturale», del canto (in un'ottica, è ovvio, meramente denotativa che nulla ha da spartire col vecchio distinzionismo crociano), e ne apre un altro più affabile, di trepida e raffinata complicità. Chi parla, infatti, mentre chiama in causa Dante, direttamente, professandosene amico in una sia pur breve stagione dell'esistenza, si qualifica innanzi tutto per una sua cifra intellettuale, di cultura, che è l'avvio, l'ho anticipato, d'un ritratto ideale:

⁵ Su questo aspetto è tornato, da ultimo, S. Cristaldi, *Tra selva e colle: alle soglie del viaggio dantesco*, in «Siculorum Gymnasium», 1998, n. 1-2 (*Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*), al quale rimando anche per la bibliografia.

... Il mondo m'ebbe
 giù poco tempo; e se più fosse stato,
 molto sarà di mal, che non sarebbe.
 La mia letizia mi ti tien celato
 che mi raggia dintorno e mi nasconde
 quasi animal di sua seta fasciato.
 Assai m'amasti, e avesti ben onde;
 che s'io fossi giù stato, io ti mostrava
 di mio amor più oltre che le fronde. (vv. 49-57)

La letizia di Carlo, che lo avvolge come un bozzolo il baco da seta, impedendo al pellegrino di riconoscerlo subito, non è dunque, *tout court*, la letizia del beato, bensì quella, più cordiale, dell'amico che, oltre a condividere gl'ideali estetici giovanili di Dante, ne ha incarnato, o piuttosto ne avrebbe potuto incarnare, gl'ideali civili, le speranze di «buon governo». Primogenito di Carlo II d'Angiò e di Maria d'Ungheria, Carlo Martello era, come si sa, il giovane erede d'un'immensa fortuna politica (dalla contea di Provenza ai regni di Napoli e d'Ungheria) che però lo vide titolare solo di nome, a causa della morte improvvisa da cui fu colpito nel 1295, appena ventiquattrenne. A Napoli, come vicario del padre, ebbe modo, tuttavia, di rivelarsi abile ed accorto, e Dante può averlo potuto frequentare e apprezzare di persona durante il periodo da lui trascorso a Firenze, nel marzo del '94, aspettando i genitori che tornavano dalla Francia, allorché, per i suoi pregi, seppe suscitare intorno a sé uno schietto entusiasmo documentato da alcune testimonianze coeve⁶. Al di là, comunque, della consistenza reale di questa amicizia, conta soprattutto che Dante abbia voluto fare, del personaggio di Carlo, una proiezione del proprio desiderio, soffermandosi qui, dirò così, più che sulla forma migliore di «principato» (come le varie volte in cui ha indicato nell'impero, nella monarchia universale, lo strumento più idoneo a garantire l'unità e la pace del mondo e in definitiva la felicità terrena), sulle qualità essenziali al «principe».

Un primo elemento di questo paradigma ideale consiste, l'abbiamo già intravisto, nella cultura: citando un verso di Dante e ammiccando, poi, a una specie di sodalizio intellettuale ("Assai m'amasti, e avesti ben onde; / che s'io fossi giù stato, io ti mostrava / di mio amor più oltre che le fronde"), Carlo si rivela uomo coltivato, amico dei poeti e protettore delle lettere. Ma non sfuggano, nel contempo, in tali espressioni d'affetto, altri elementi — generosità, nobiltà d'animo, retitudine — che vanno collegati, come suggeriscono Aldo Vallone e Edward Peters, alla sua giovinezza: "Il mondo m'ebbe / giù poco tempo; e se più fosse stato, / molto sarà di mal, che non sarebbe". A rigore, stando alle quattro età della vita umana individuate nel IV libro del *Convivio*, per Carlo Martello si dovrebbe parlare di adolescenza, che nell'opinione di Dante durava sino ai venticinque anni. Più che le qualità dell'adolescenza ("Obedienza", "Soavitate", "Vergogna", "Adornezza"), Carlo sembra impersonare, però, quelle della giovinezza, "lealtate, cortesia, amore, fortezza e temperanza", è, cioè, il perfetto esempio dell'ado-

⁶ Cfr. R. Manselli, *Carlo Martello*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. I, pp. 841-43.

lescenza che si trasforma in giovinezza, quando la "nobile natura" dell'uomo, che non si eredita né può esser data dalle ricchezze, ma è dono divino infuso nell'anima ben disposta, raggiunge la sua perfezione⁷.

C'è dunque un che di giovanile (in questa speciale connotazione che un po' richiama l'archetipo del *puer et senex* di Hillman⁸) nella pronuncia appassionata e saggia di Carlo, ardente d'amore, nobilmente sollecita verso gli amici e verso i sudditi, la quale presto si tinge di malinconia non appena egli ripensa, quasi a riappropriarsene col puntiglio descrittivo, a quei suoi dominii inafferrabili come un miraggio:

Quella sinistra riva che si lava
di Rodano poi ch'è misto con Sorga,
per suo signore a tempo m'aspettava,
e quel corno d'Ausonia che s'imborga
di Bari e di Gaeta e di Catona,
da ove Tronto e Verde in mare sgorga.
Fulgeami già in fronte la corona
di quella terra che 'l Danubio riga
poi che le ripe tedesche abbandona. (vv. 58-66)

Quanto alla "bella Trinacria" (v. 67), prima ancora che da un destino avverso, ovvero dalla morte precoce, gli era stata negata dal malgoverno degli antenati, dalla "mala signoria", nella fattispecie quella del nonno Carlo I, "che sempre accora / li popoli soggetti" e che aveva "mosso Palermo a gridar 'Mora, mora!'" (vv. 73-75), ad insorgere, nel 1282, contro gli Angioini. E questa perdita, forse irreparabile, della Sicilia, a causa della giusta rivolta popolare dei Vespri, suscita in Carlo un'altra apprensione, che anche il regno di Napoli possa andare incontro a un analogo pericolo. Donde l'ammonimento al fratello Roberto, che diventerà re di Napoli alla morte del padre, Carlo II, nel 1309 — uso il futuro in rapporto al tempo del racconto, ambientato, com'è noto, nel 1300 —, a tenersi lontano da una gestione oppressiva ed iniqua del potere, "sempre" invisa ai sudditi:

E se mio frate questo antivedesse,
l'avara povertà di Catalogna
già fuggeria, perché non li offendesse;
ché veramente proveder bisogna
per lui, o per altrui, sì ch'a sua barca
carcata più d'incarco non si pogna.
La sua natura, che di larga parca
discese, avria mestier di tal milizia
che non curasse di mettere in arca. (vv. 76-84)

⁷ Cfr. Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, in *Opere minori*, tomo I, parte II, Milano-Napoli, Ricciardi 1988 (IV, xxiv, 11-12 e xxvi, 15 e 3).

⁸ Cfr. J. Hillman, *Saggi sul puer*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina Editore 1988; *Senex et puer*, tr. it., Venezia, Marsilio 1990.

Diversamente da quel che accadrà con la generazione successiva dei Petrarca e dei Boccaccio, Dante ci offre un'immagine fortemente negativa di re Roberto, ne fa il contraltare di Carlo, una sorta di antimodello: chiamandolo, nel penultimo verso del canto, re "da sermone" — se è a lui che accenna — sembra volergli negare, financo, un'effettiva vocazione culturale, che in genere gli viene accordata. Ma soprattutto il poeta batte sul tasto della cupidigia, che nel proprio sistema ideologico si colloca come antitesi della giustizia ("iustitie maxime contrariatur cupiditas, ut innuit Aristotiles in quinto *ad Nicomachum*"⁹), come principale fattore di anarchia sociale: Roberto si circonda di rapaci funzionari catalani e la sua stessa natura "di larga parca / discese". Di nuovo, più che alla verità storica, dovrà prestarsi attenzione, qui, al significato mitopoietico; occorre capire, cioè, come, mediante la netta alternativa tra i due fratelli, si elabori un lutto, si dia voce a un'utopia. Il lutto è quello lasciato dal fallimento dell'impresa di Arrigo VII, che Dante, con la sua particolare sensibilità, aveva atteso quale evento salvifico, strumento di palingenesi capace di ripristinare l'ordine del mondo. Ne segue, per la politica imperiale, una fase estremamente confusa e deludente in cui, pur con alti e bassi, s'impone, almeno nello scenario italiano, l'astro di re Roberto, artefice d'un'offensiva antighibellina che Dante avverte come una grave minaccia. E non è improbabile che l'intero *Paradiso* debba leggersi come una risposta a questa minaccia, come una riaffermazione, dalla prospettiva spirituale più elevata, del ruolo dell'impero, della sua funzione pacificatrice e moralizzatrice, non senza, d'altro lato, un risvolto problematico che adesso incrina la fiducia di Dante circa l'effettiva attuabilità del suo "sogno irenico di assestamento del mondo"¹⁰. In tal senso, mi pare che quella di Carlo Martello, lungi dall'essere — come annotò il Momigliano¹¹ — una "figura sbiadita", una figura che vive, al pari di Giustiniano, solo in rapporto ad "un insegnamento", diventi, invece, un decisivo fulcro poetico, la cui ombra si riverbera, condizionandola, su tutto l'ultimo segmento del canto.

Colto, liberale, in grado di superare, addirittura, le fazioni politiche del tempo, le laceranti e insanabili divisioni tra guelfi e ghibellini, Carlo Martello è quindi l'anti-Roberto: a proposito della Sicilia perduta, per la corona angioina, in séguito ai Vespri, egli osserva, come abbiamo visto — ed è un passaggio convenientemente focalizzato dai critici —, che senza quella "mala signoria" essa "attesi avrebbe li suoi regi ancora, / nati per me di Carlo e di Ridolfo", come a dire che nella discendenza sua e della moglie Clemenza, figlia di Rodolfo d'Asburgo, evocata di scorcio, si sarebbe potuta realizzare "la pacificazione tra i due poteri temporali che più si erano scontrati in Italia e in Europa nel Due-Trecento, quello degli imperatori tedeschi e quello dei Capetingi"¹².

⁹ Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di B. Nardi, in *Opere minori*, tomo II, Milano-Napoli, Ricciardi 1979 (I, xi, 11).

¹⁰ N. Mineo, *Dante: un sogno di armonia terrena*, in AA.VV., *Lecture classensi*, Ravenna, Longo Editore 2000, p. 227 (ma il saggio, ricco di suggestioni, va letto per intero).

¹¹ Cfr. Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, commentata da A. Momigliano, vol. III (*Paradiso*), Firenze, Sansoni 1954, note rispettivamente alle pp. 610 e 607.

¹² N. Mineo, *Dante: un sogno...*, loc. cit.

Che era poi, a ben riflettere, un'altra maniera, da parte di Dante, di riproporre la necessità dell'impero. Senonché, Carlo Martello rappresenta anche una promessa mancata, svanita prematuramente, che lascia dietro di sé un inguaribile rimpianto: "He is also a type of the eternal figure of the prince who dies too young — echoing Vergil's Marcellus (*Aeneid* VI, 890-892) and the Manfred of the *Purgatorio* (*Purg.* III, 106-108) as well as the young Pedro of Aragon (*Purg.* VII, 115-117) who, if he, instead of his brother Alfonso III, had followed his father Pedro III on the throne"¹³, "ben andava il valor di vaso in vaso". Il dubbio che il pellegrino, a questo punto, manifesta al suo interlocutore ("Fatto m'hai lieto, e così mi fa chiaro, / poi che, parlando, a dubitar m'hai mosso / com'esser può, di dolce seme, amaro", vv. 91-93), c'immette, una volta tanto nella *Commedia*, e per giunta nel *Paradiso*, in una situazione che potremmo definire dialogica nell'accezione bachtiniana, benché "la parola medievale", di cui il capolavoro dantesco costituisce il vertice assoluto, sia "una parola inglobante, indiscussa, autoritaria"¹⁴, sostanzialmente monologica¹⁵. Nella risposta di Carlo Martello, che inaugura il terzo «movimento», dottrinale, del canto, rimane infatti qualcosa di irrisolto — un sottofondo di disincanto, politico, certo, ma con una sfumatura metafisica — che vivifica la pagina dall'interno e un po' contrasta, se non sbaglia, con l'immagine del Dante "tutto teologico" della moderna critica americana, lamentata da Harold Bloom stilando il suo canone occidentale¹⁶, qualcosa che ce lo rende più vicino e «attuale».

La questione, qui sollevata, di come da un dolce seme possa nascere un frutto cattivo (la quale riprende e, si badi, capovolge le note formule evangeliche dell'albero buono che produce sempre buoni frutti), ci riporta al tema degli influssi astrali, già posto nella prima parte del canto, ma svolto ampiamente da Marco Lombardo in *Purg.* XVI, rivendicando il libero arbitrio dell'uomo, la sua responsabilità individuale sia per quel che attiene alla salvezza eterna, sia per quanto riguarda la qualità del vivere civile. Più degli istinti naturali, soggetti all'influsso dei cieli, possono la volontà degli uomini, che è capace di vincere quegli impulsi, d'indirizzarli al meglio, e la loro anima, che dipende direttamente da Dio: "A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete; e quella cria / la mente in voi, che 'l ciel non ha in sua cura. // Però, se 'l mondo presente disvia, / in voi è la cagione, in voi si cheggia..." (*Purg.* XVI, vv. 79-83). Date queste premesse, per Carlo Martello si tratta ora di spiegare la necessità delle differenti influenze celesti sulle indoli umane, com'esse rispondano a un "provveduto fine" (v. 104),

¹³ E. Peters, *Human Diversity...*, cit., p. 62.

¹⁴ P. Zumthor, *La misura del mondo*, tr. it., Bologna, Il Mulino 1995, p. 24.

¹⁵ Sulle ragioni che ostacolano, nella *Commedia* e soprattutto nel *Paradiso*, un effettivo scambio dialogico, ma anche sulla "capacità geniale di Dante di agire autonomamente dentro i principi stessi della mentalità medievale", cfr. C. Tramontana, *Il sistema dialogico della «Commedia»*, in «Linguistica e letteratura», XXIV (1999), 1-2 (la cit. è a p. 29). Quanto all'accennata terminologia bachtiniana, rinvio semplicemente a M. Bachtin, *La parola nel romanzo*, in *Estetica e romanzo*, tr. it., Torino, Einaudi 1997.

¹⁶ Cfr. H. Bloom, *Il canone occidentale*, tr. it., Milano, Bompiani 2000, p. 70.

come siano il segno della Provvidenza divina: “Natura generata il suo cammino / simil farebbe sempre a’ generanti, / se non vincesse il proveder divino” (vv. 133-35). E siccome, Aristotele *docet*, l’uomo è un animale politico, cioè non può fare a meno di vivere in società, “Dio ha disposto e distribuito ‘diversamente’ gli influssi delle virtù dei cieli sugli uomini, a seconda dei ‘diversi officii’ (v. 119), delle diverse mansioni utili al comune vivere sociale; ragion per cui ‘un[o] nasce’ con la vocazione del legislatore, come l’antico Solone ateniese, un ‘altro’ con doti di guerriero, come il famoso re persiano Serse, un ‘altro’ predisposto al sacerdozio, come il biblico Melchisedèch, e un ‘altro’ dotato di ingegno inventivo e tecnico, come il mitico Dedalo (vv. 124-26); e in tale operazione provvidenziale, Dio ‘non distingue l’un da l’altro ostello’ (v. 129), non tiene conto dell’ambiente di provenienza o degli ascendenti familiari di ciascun individuo, ragion per cui i fratelli gemelli della Bibbia Esaù e Giacobbe si rivelarono di indole molto diversa, e Romolo, fondatore di Roma, nacque ‘da sì vil padre’, che si disse fosse stato generato dal dio della guerra Marte (vv. 130-32)”¹⁷.

La stringente argomentazione di Carlo Martello, poggiata sul solido terreno dell’ortodossia religiosa, non ha però chiarito il dubbio di Dante. Al quale, a più riprese, è stato chiesto di manifestare apertamente il proprio consenso, con notevole dispiegamento della funzione fatica del linguaggio, quasi ad esorcizzare una perplessità che continua ad agire sotterraneamente: se tutto è predisposto dalla mente divina, “com’esser può, di dolce seme, amaro” e perché il positivo, il «buon governo» simboleggiato dallo stesso Carlo, soccombe davanti al negativo, che ha il suo emblema in re Roberto? Per risolvere la difficoltà, Carlo Martello è costretto a ricorrere ad una spiegazione supplementare, e dunque a qualcosa in più d’un semplice “corollario” (v. 138), com’egli pretenderebbe, ossia d’un’aggiunta utile ma non indispensabile a una verità già acquisita:

Sempre natura, se fortuna trova
discorde a sé, com’ogne altra semente
fuor di sua región, fa mala prova.
E se ’l mondo là giù ponesse mente
al fondamento che natura pone,
seguendo lui, avria buona gente.
Ma voi torcete a la religione
tal che fia nato a cignersi la spada,
e fate re di tal ch’è da sermone;
onde la traccia vostra è fuor di strada. (vv. 139-48)

In breve, l’ordine sociale non funziona perché gli uomini (è evidente una marcata curvatura polemica sull’immediato che giustifica l’allusione finale ai due fratelli di Carlo, Lodovico e appunto Roberto) non rispettano la loro indole

¹⁷ V. Russo, *La «Commedia»*, in *Storia generale della letteratura italiana*, dir. da N. Borsellino e W. Pedullà, vol. II (*L’età di Dante. Il Trecento, Petrarca e Boccaccio*), Milano, Federico Motta Editore 1999, pp. 204-5.

naturale, non mettono al servizio del vivere civile la loro vocazione più profonda: capita spesso, insomma, che si faccia monaco chi è nato con la disposizione alla vita guerresca e cioè al comando, o che ricopra la carica di re chi è adatto, viceversa, a scrivere prediche. E siamo, così, di nuovo, al problema del libero arbitrio, della responsabilità individuale. Ma ci sono anche coloro che non tralignano, coloro che, anzi, come un Carlo Martello o un Arrigo VII, avrebbero potuto dare un contributo rilevante alla buona riuscita del "proveder divino". Come si spiega il loro fallimento? A questa domanda non si dà, per bocca di Carlo Martello, alcuna vera risposta, se non insinuando l'inquietante presenza della "fortuna" quale "arbitra degli umani eventi"¹⁸, una presenza che certo non comporta alcuna «antiteodicea» — un Dante in chiave leopardiana sarebbe davvero improponibile! —, ed è un aspetto, «agostiniano» semmai, dell'insondabile mistero del male.

Questa perplessità d'ordine esistenziale, appena percepibile, peraltro, non impedisce il prolungarsi, all'inizio del canto successivo, del motivo antiangioino e il riaccendersi del risentimento politico di Dante in forma profetico-apocalittica ("Da poi che Carlo tuo, bella Clemenza, / m'ebbe chiarito, mi narrò li 'nganni / che ricever dovea la tua semenza; // ma disse: 'Taci e lascia muover li anni'; / sì ch'io non posso dir se non che pianto / giusto verrà di retro ai vostri danni..."), *Par.* IX, vv. 1-6). Ciononostante, si deve ad essa se, alla fine, di *Par.* VIII ci restino, soprattutto, l'amarezza di un'incompiuta promessa d'amicizia e la pungente delusione d'un sogno giovanile di «buon governo».

NUNZIO ZAGO

¹⁸ E. Paratore, *Il canto VIII...*, cit., p. 263.

Antonio Palermo, *Ottocento italiano. L'idea civile della letteratura. Cattaneo, Tenca, De Sanctis, Carducci, Imbriani, Capuana*, Napoli, Liguori, 2000.

Antonio Palermo accosta autori dell'Ottocento appartenenti a varie regioni d'Italia in quella che definisce "l'idea civile della letteratura", laddove "civile" assume connotazioni diverse negli scrittori presi in considerazione, a seconda del loro consenso/dissenso con la società del tempo.

Nel primo capitolo, infatti, *La critica tra le scienze della nuova società lombarda*, in cui Cattaneo e Tenca si fronteggiano in due magistrali paragrafi — *Le funzioni di Carlo Cattaneo e Carlo Tenca fra Manzoni e la sociologia* —, si passa dai concetti di "incivilimento" (mutuato da Romagnosi), di "civile filosofia", che approdano alla cattanea teoria della "città", a Carlo Tenca, la cui figura è rimasta a lungo caratterizzata in senso politico-risorgimentale, secondo l'interpretazione di Tullo Massarani.

Ma questi densi paragrafi iniziali costituiscono anche una lucidissima disamina della personalità e dell'opera dei due autori. Di Cattaneo, influenzato da Romagnosi, da Vico e dalla tradizione empiristico-utilitaristica, si ricorda, in particolare, "il suo discorso inter- e pluridisciplinare" (p. 11) condotto sul "Politecnico", che gli permette di realizzare "il suo ideale razionalismo in fattive indagini storiche, o [...] in concreti progetti di riforme sociali o [...] di opere pubbliche" (*ibid.*). Vengono sottolineati gli interessi enciclopedici di questo "maestro della nostra prosa scientifica" (p. 14) che si occupa pure di critica letteraria, delle "favorite questioni della lingua, dell'antichità e della poesia [...]" (p. 13), di "affreschi storico-linguistico-geografici" (p. 17), oltre che, è noto, di politica. E di questa Palermo rimarca gli influssi sulla sua scrittura.

A completare il discorso, egli rileva come i giudizi di Cattaneo abbiano contribuito "alla tradizione negativa con cui ci sono pervenute l'opera storico-filosofica e l'azione politica di Giuseppe Ferrari" (p. 19). Non manca comunque, con imparzialità, dopo aver riportato le opinioni di Croce e di Gramsci, di individuare una linea di consenso, che, facendo capo alla *Lotta politica in Italia* di Alfredo Oriani, mira a recuperare la "creatività progettuale" del Ferrari (p. 22).

Uno stretto rapporto, di "discepolato ideale" (p. 25), lega a Cattaneo Tenca,

del quale, opportunamente, Palermo mette in evidenza il merito, di recente riconosciuto, di “di critico militante della stagione fra il romanticismo e il verismo, secondo solo al De Sanctis” (p. 23). Si potrebbe anzi dire che “a tutti gli effetti l’opera di Tenca precede quella del De Sanctis” (*ibid.*): gli consegna, per esempio, “un vero e proprio legato antipratiano” (p. 28), che può considerarsi archetipico. Ed è a proposito di Tenca che Palermo fa intravedere “il profondo sistema contrappositivo che governa la realtà” del tempo (p. XII). Basta vedere l’atteggiamento nei confronti di Manzoni, bistrattato da Cattaneo ma non da Tenca che, d’altra parte, depreca la ‘riforma grafica’ di Cattaneo, pur condividendone il rifiuto del ‘fiorentino parlato’. Con notevole obiettività ed equilibrio, poi, sono illustrati gli altri meriti del critico milanese: il suo interesse, ma “senza indulgenze precostituite” (p. 26), per i manzoniani, che lo porta a scrivere delle pagine ancora oggi insuperate sul Grossi, la battaglia che compie contro il Niccolini, giudicato un ostacolo, insieme al Prati, per l’affermazione della narrativa rusticale (il cui avvento Tenca favorisce con l’analisi delle strenne e degli almanacchi e con la composizione de *La Ca’ dei cani*), la comprensione della novità e dell’importanza delle storie letterarie, che si manifesta in una fondamentale recensione del *Compendio della storia della letteratura italiana* di Emiliani-Giudici. È qui che Tenca fornisce un quadro della polemica classico-romantica. Mette in evidenza le pecche dell’“antica scuola”: un laicismo ghibellino, che scorge nella letteratura il riflesso della vita politica della nazione, il non aver capito la portata rivoluzionaria della “nuova scuola” che ha inserito il popolo nella letteratura, sia come soggetto d’arte che come pubblico. Quest’argomento, del resto, è particolarmente caro al Tenca, che se ne occupa pure in un saggio, *Delle condizioni dell’odierna letteratura*, in cui individua nella critica e nel giornalismo le responsabili dell’incertezza letteraria dominante e in cui descrive il nuovo status dello scrittore, indipendente dal mecenate ma sottoposto al pubblico (È così palese l’interesse del Tenca per una sorta di ‘sociologia della letteratura’).

Di notevole importanza, il secondo capitolo, *De Sanctis e/o Carducci*, che costituiscono “‘un sistema’ in cui i due termini erano insieme antitetici e complementari” (p. 46). Ciò emerge chiaramente nei due paragrafi che formano il capitolo, *Il paradosso di De Sanctis* e *Il Carducci critico*: vengono ricordate le loro contrapposte opinioni su Prati, su Manzoni e i *Promessi Sposi*, le loro convergenze (messe in evidenza dal Manara Valgimigli e da Serra) — oltre che riguardo la scuola manzoniana —, il rapporto fra le loro biografie, la corrispondenza fra la *Storia della letteratura italiana* e i cinque «Discorsi» *Dello svolgimento della letteratura nazionale*, i polemici giudizi su De Sanctis contenuti nelle *Lettere* carducciane. Prendendo le mosse dalle conclusioni di Croce e Sapegno e ripercorrendo la tradizione critica precedente, inoltre, Palermo riapre, meritoriamente, il dibattito su De Sanctis, allo scopo di far luce sulle “contraddizioni non risolte” (p. 36) (la “critica a paralleli”, l’apparente contrasto fra monografia e storia della letteratura) fino alla qualificazione, per un certo periodo usata in negativo poi in positivo, della *Storia della letteratura italiana* come ‘romanzo’. Per quel che attiene Carducci, nella cui opera un

elemento di continuità è dato dal rifiuto della contemporaneità, Palermo sviluppa, con abbondanti esemplificazioni e citazioni, l'esigenza, "tutta dei nostri giorni, di rifare i conti" (p. 61) con il critico, un'esigenza espressa già da Serra nel 1910 ("Il Carducci [...] Spesso non sa criticare; ma sa leggere, sempre" (p. 62)). Con quest'asserzione, che riepilogava "quell'entusiasmo verso il 'lettore dei testi'", cioè a dire "il critico, il professore, nonché il *narratore*" (p. 63), Serra accettava l'intuizione di Angelo Sommaruga, che riuscì a fare di Carducci un prosatore, autore di quei pezzi polemici che oggi attirano grandemente l'attenzione e che nel passato costituirono l'occasione per una critica positiva e negativa. Non vengono dimenticati, comunque, altri lavori del Carducci, come l'*Arpa del popolo*, la *Poesia barbara nei secoli XV e XVI*, le *Prose 1859-1903*. E, a proposito di Carducci, Palermo ha chiarito, nella *Premessa* che, benché il poeta maremmano utilizzi molto l'aggettivo *civile*, questo termine comincia ad appartenere al passato e soprattutto, "per quanto atteneva alla letteratura, sembrava ormai appiattirsi su di una univoca dimensione. Alla fine del secolo, poteva parere un mero sinonimo di «patriottico», laddove aveva espresso, per lo meno presso i nostri autori, il più drammatico nodo dei contrasti e dunque delle contraddizioni: fra l'antica e la nuova scuola, fra antico e moderno, fra classicisti e romantici, fra ghibellini e guelfi, fra arte e vero, e così via, in un serrato interscambio" (p. XIII).

Maggiore rappresentante di questo sistema contrappositivo è Vittorio Imbriani, le cui personalità, ideologia, opera vengono tratteggiate in tutte le loro sfaccettature in un saggio ammirevole, nel quale lo scrittore appare come un intellettuale affatto 'organico' ad uno schieramento politico-culturale. Antirepubblicano-democratico, infatti, in alcuni testi "egli trova l'occasione per sferzanti 'dichiarazioni di voto' sulla sua amatissima Destra" (p. 118) e, pur hegeliano, dedica ad Augusto Vera, sulla "Patria" del 1865, "la più comicamente sprezzante delle non-recensioni" (*ibid.*). E poi, di Imbriani, abbiamo la sua antitesi con Carducci, nonostante le occasionali contiguità, il suo particolare "'antimanzonismo manzoniano'" (p. 86), il suo assenso/dissenso con De Sanctis, il suo "spirito di contraddizione" (p. 87). Vengono poi evidenziati i tratti distintivi ma anche quelli unificanti delle sue opere (il "fascio di luce, spietato in genere, sui nomi e cognomi dei personaggi di volta in volta in questione" (p. 82), l'importanza attribuita al lettore, che assume quasi il ruolo di personaggio, per esempio). È infatti chiaro, per Palermo, che le tre facce di Imbriani, linguistico-letteraria, socio-politica, filosofica-(ir)religiosa, sono assolutamente complementari e che è possibile raggruppare le sue opere narrative, in cui confluiscono tutti i vari aspetti della sua personalità, soprattutto sulla base di una prospettiva tematica — ed è questa una posizione critica del tutto nuova. Avremo così, da una parte, "la ben nutrita serie della sua narrativa borghese dei 'paradossi adulterini'", dall'altra, le "narrazioni che sono variamente fiabesche. [...] aventi in comune il tema del Potere, o meglio, il tema del Potere che non riesce a essere più tale" (p. 95). Balza in primo piano "l'unicità della cifra" (p. 110) della scrittura di questo autore, "'bizzarro' per antonomasia" (p. 76).

Un secondo paragrafo mostra, con numerose esemplificazioni, i vari modi in

cui Napoli è presente nell'opera di Imbriani, testimoniando così il suo interesse per la letteratura popolare, da cui anche deriva la "sua radicale eterogeneità rispetto agli standard realistico-naturalistici degli anni Settanta-Ottanta" (p. 78). Si va dall'uso "di un testo popolare come fonte diretta per un suo scritto d'invenzione" (p. 112) a quello "di «Napoli» nella funzione di *topos*, sia come luogo di ambientazione praticata ed esibita sia come luogo tematico" (p. 113).

Nel quarto capitolo, *Il lungo interim di Capuana* — e, in particolare, nel paragrafo *La critica teatrale* —, Palermo analizza l'attività di Capuana come critico teatrale, mettendone opportunamente in rilievo i principi direttivi (la polemica contro il dramma storico e l'opzione per la vita), l'origine strumentale in opposizione all'occasionalità che l'aveva caratterizzata fino a quel momento — valga l'esempio di De Sanctis —, la "militante coscienza della «contemporaneità»" del mineolo (p. 123). Arriva così a spiegare "quella che dal Croce in poi è stata considerata la principale «contraddizione» del Capuana, ossia la sua ammirazione per Angelo Camillo De Meis, congiunta con quella per il De Sanctis" (p. 124) e le ragioni per cui la tradizionale immagine di Capuana come critico teatrale sia legata agli anni fiorentini. Non meno importante il paragrafo *Il critico dopo il naturalismo*, in cui Palermo, con puntuali citazioni a partire da *Libri e teatro*, individua con estrema chiarezza i motivi fondamentali dell'ultima produzione critica capuaniana: la coscienza di una crisi letteraria, che è specialmente "crisi dell'ultima forma d'arte sostanzialmente univoca, il naturalismo quindi, a beneficio di una pluralità di forme e soprattutto di intenti ognora più eterogenea se non addirittura in corso di vanificazione" (p. 136), la rivalutazione dei *Promessi Sposi*, che non impedisce a Capuana di arrovelarsi sul no all'arte del Manzoni, differente, però, da quello di Tolstoj (e tutto questo non può non richiamargli alla mente De Meis), la ricorrenza di una parola chiave, "sincerità".

Palermo conclude il suo excursus sull'idea civile di letteratura illustrandone, nell'*Appendice* — divisa in due parti —, il "deprofundis" (p. XIII). Ne *La folla de I Viceré*, in particolare, egli mette in rilievo come la numerosa famiglia degli Uzeda determini, nel romanzo, una struttura geometrica tutt'altro che esterna, di cui il personaggio di Consalvo ci fornisce le chiavi esplicative — l'iterazione e la conversione —, che ci dimostrano "la ossessiva serialità — vogliamo chiamarla 'non Storia'? —" (p. 152) dominante.

Giungiamo poi a quel "cimitero delle ideologie, di tutte le ideologie in campo" (p. 158) che sono *I vecchi e i giovani*, un romanzo di recente sottoposto ad una sorta di "revisionismo critico" (*ibid.*). Ecco dunque che Palermo, con la consueta lucidità, ricostruisce la singolare vicenda di questo testo, che, dopo aver collezionato accantonamenti e dinieghi, riceve nel 1960 una prima indagine positiva da parte di Carlo Salinari, che ha il merito di fissare le principali questioni critiche ancora oggi valide: "l'individuazione *del o dei* personaggi chiave; il rapporto fra questo romanzo e la restante opera pirandelliana (rientra nella regola o è un'eccezione?). E ancora: all'interno del *corpus* pirandelliano è 'opera di transizione'? Ma verso dove? E se è opera di Pirandello, è poi quella «più pirandelliana»? (p. 163). Una risposta affermativa a quest'ultima domanda

dà Sciascia nel 1976, permettendo in tal modo di applicare al romanzo quella legge del “doppio” che regge tutta la produzione pirandelliana. Convincente appare così la conclusione di Palermo, che sottolinea “come un’implacabile geometria governi [...] questa storia ‘irrazionale’ del duplice doppio costituito dal biennio politico fallito al pari dei due matrimoni mancati, a loro volta in una duplice accezione ed entrambi ‘manzoniane’ [il rapporto con Manzoni lega fra di loro tutti gli autori esaminati] macchine motrici della narrazione” (p. 168).

CINZIA GALLO

Lexicon Vasorum Graecorum, diretto da Paola Radici Colace, volume primo, a cura di Maria Ida Gulletta, Introduzione di Paola Radici Colace, Presentazione di Giuseppe Nenci, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1992, pp. 343.

Lexicon Vasorum Graecorum, diretto da Paola Radici Colace, volume secondo, parte prima a cura di Paola Radici Colace, parte seconda a cura di Maria Ida Gulletta, Introduzione di Paola Radici Colace, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1997, pp. 141.

Lexicon Vasorum Graecorum, diretto da Paola Radici Colace, volume terzo, a cura di Paola Radici Colace, Donatella Toscano, Alessandra Venuti, Introduzione di Paola Radici Colace, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2001, pp. 228.

Asclepiade di Mirlea fu grammatico greco (sec. II/I a.C.). Visse a Roma ed in Spagna. Compose trattati di grammatica e sui grammatici, commentò Omero, Teocrito di Siracusa e Arato di Soli. Fu autore di scritti di storia e di varia erudizione (L. Canfora). A lui si deve una osservazione molto acuta e molto appropriata intorno ai vasi: "Gli antichi, convinti che il mondo fosse di forma sferica, così come il sole e la luna, ritenevano giusto costruire per il proprio nutrimento suppellettili che avessero forma uguale alla struttura circolare della terra e del cielo... Anche le coppe contenenti nutrimento liquido le fecero ad imitazione dell'universo (versione di Paola Radici Colace)." Sia come sia, ammesso pure che Asclepiade avesse esagerato, sta di fatto che ancora oggi nessuno vende e nessuno compra pentole o scodelle triangolari...

Dal 1992 la sinergia tra Scuola Normale Superiore di Pisa e Facoltà di Lettere di Messina ha dato inizio alla pubblicazione del *Lexicon Vasorum Graecorum* (LVG), giunto al terzo volume, cioè alla lettera gamma. Si prevedono dodici volumi. È in uscita il quarto volume, relativo alla lettera delta.

Era dal '500 che i dotti, come ricorda Giuseppe Nenci nella Presentazione, aspettavano la realizzazione di un repertorio dei nomi dei vasi antichi. I motivi e le difficoltà di una simile impresa lessicografica si leggono nella dotta e circostanziata Introduzione, scritta dal Direttore Scientifico, la Prof. Paola Ra-

dici Colace (vol. I, pp. 11-29). I risultati, che sono i materiali linguistici trattati, danno ragione a chi ha ideato e voluto il *Lexicon*: infatti le voci o i lemmi sono così ampiamente costruiti e discussi che una lettura, sia pure episodica, fornisce una tale quantità e qualità di notizie, di suggestioni, di *Realia*, da impressionare... Ci chiediamo quanto lavoro e quanta passione hanno animato Paola Radici Colace e i suoi collaboratori (Maria Ida Gulletta, Donatella Toscano, Alessandra Venuti). Infatti non siamo davanti a semplice erudizione o curiosità specialistica, che pure ci sono, ma constatiamo un autentico rigore e un assillante impegno. A guardare certe pagine così dense e così fitte di citazioni delle fonti, restiamo veramente ammirati. E poi, come non citare il particolare impegno etimologico per ogni voce discussa, che comporta la conoscenza di una bibliografia direi sterminata e spesso di difficile reperimento nelle normali biblioteche. Si tratta veramente di un'indagine originale, condotta con rigore filologico e metodo scientifico, uno strumento di lavoro insostituibile per storici, filologi, archeologi, storici delle lingue classiche.

Il *Lexicon* funziona secondo la seguente griglia o scheda:

1. Nome; 2. *Variae lectiones*; 3. Forma; 4. Funzione; 5. Materiale; 6. Ambito geografico; 7. Aggettivi ed epiteti; 8. Diminutivi; 9. Derivati 10; Glosse 11. Glossemi; 12. Miceneo; 13. Etrusco; 14. Latino; 15. Fonti letterarie; 16. Fonti scolastiche; 17. Fonti epigrafiche; 18. Fonti papiracee; 19. Fonti antiquarie; 20. Lessici antichi; 21. Lessici moderni; 22. Etimologia; 23. Analisi; 24. Bibliografia.

FRANCO MOSINO

Paolo Lucentini & Vittoria Perrone Compagni, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Edizioni Polistampa, Firenze, 2001, pp. 126

La tradizione ermetica comprende tutte le opere attribuite a Hermes Trismegistus o a personaggi mitici legati alla sua figura (come Asclepius e Thot). Si tratta sia di opere filosofico-religiose che di testi tecnico-operativi, riguardanti cioè astrologia, magia, alchimia, medicina e scienze naturali. Le opere ermetiche sono state composte in greco e in arabo e poi tradotte in latino, oppure redatte in età medievale in Occidente.

Uno dei maggiori protagonisti attuali nell'ambito degli studi sull'ermetismo è Paolo Lucentini, professore ordinario di Storia della filosofia medievale presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli e studioso della tradizione platonica; al riguardo, si devono ricordare almeno le sue edizioni della *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis (1974) e del *Liber Alcidi de immortalitate animae* (1984), oltre che il volume sul *Platonismo medievale* (1979). Lucentini ha fornito inestimabili contributi allo studio dell'ermetismo, sia dal punto di vista della riflessione storiografica che da quello dell'edizione dei testi. Si è occupato dell'ermetismo filosofico — che trova le sue espressioni più interessanti nell'*Asclepius* e nel *Liber viginti quattuor philosophorum* —, ma anche di opere astrologiche e magiche.

Ma i meriti di Lucentini non si esauriscono nelle sue ricerche personali: proficuo è anche l'impegno di organizzazione, che trova la sua massima espressione nella creazione (1986) e coordinazione del programma *Hermes Latinus*. Tra gli obiettivi di questo programma, vi è innanzitutto l'esame e la schedatura dei manoscritti ermetici. Da questo lavoro nasce, tra l'altro, il volumetto, curato dallo stesso Lucentini, dal titolo *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*. *Hermes Latinus* è anche un programma editoriale: a partire dal 1994, presso il "Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis" (edizioni Brepols) vengono pubblicate le edizioni critiche curate dai maggiori specialisti odierni. Accanto alla ricognizione dei codici e all'edizione dei testi, si compiono anche interessanti indagini storiografiche. Va ricordata, poi, l'organizzazione del ricco convegno su "La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo" (Napoli, 2001). Una menzione merita anche il sito web di *Hermes Latinus*, ospitato all'interno delle pagine dell'Istituto Universitario Orientale.

Il libro su *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo* è frutto anche dell'impegno di Vittoria Perrone Compagni, il cui interesse principale è il rapporto tra filosofia e magia nel Medioevo e nel Rinascimento: da evidenziare i suoi studi su Agrippa e Pomponazzi. La Perrone Compagni condivide con Lucentini il ruolo di editore generale dell'*Hermes Latinus*, e si occupa in particolare dei testi ermetici di magia cerimoniale, che rappresentano forse la tradizione più complessa all'interno di questo ambito di ricerca.

Nell'appendice de *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, comprendente un esaustivo censimento delle edizioni antiche dei testi ermetici, Lucentini è stato coadiuvato da Antonella Sannino, una attenta studiosa del rapporto dei filosofi medievali con i testi ermetici.

I testi e i codici di Ermete nel Medioevo è un agile (126 pagine) ma importante volume edito nel 2001 dalle Edizioni Polistampa di Firenze. Si tratta di un elenco completo dei testi ermetici in latino (esclusi quelli alchemici) e dei commentari ad essi. Il volume è, sostanzialmente, l'anticipazione della *Clavis textuum et codicum* che sarà pubblicata all'interno del "Corpus Christianorum". Di ciascun testo, gli autori riportano esaurienti notizie riguardanti la storia, il contenuto e gli studi compiuti in età contemporanea. Queste informazioni sono seguite dalla lista delle edizioni novecentesche o rinascimentali e dei codici in cui si trova una versione manoscritta del testo.

Il volume costituisce, così, una rapida carrellata della tradizione ermetica medievale: descrivendo le opere schedate, infatti, gli autori forniscono informazioni ben circostanziate su alcuni fondamentali aspetti dell'ermetismo. Le indicazioni fornite, essendo sempre attinenti ai testi censiti, possono costituire una base oggettiva per studiare il fenomeno ermetico senza partire da pregiudizi riguardo la sua natura e il suo valore. Si può osservare il modo in cui è descritto nelle diverse opere il rapporto tra la divinità, i principi ontologici, gli astri, l'uomo e gli enti sublunari (animali, piante e pietre). Ci si può, così, fare un'idea del rapporto tra riflessione filosofica e pratica magica all'interno della tradizione ermetica in generale, e di ciascun testo in particolare. Ancora più forti, d'altronde, sono i rapporti tra conoscenze astrologiche e naturalistiche, operazioni magiche, finalità mediche. Dalla lettura de *I testi e i codici di Ermete* si possono ricostruire anche le radici dell'ermetismo latino, influenzato dalla civiltà araba e dalla tradizione ellenistica.

Un'importante funzione del volume qui recensito è, quindi, quella di presentare dei dati precisi che possono essere molto importanti al fine di una ricostruzione storiografica dell'ermetismo. Ciò, comunque, non deve fare dimenticare che questo libro costituisce, in primo luogo, uno strumento indispensabile per chiunque intenda studiare i testi ermetici medievali: l'elenco completo dei manoscritti e delle edizioni a stampa, insieme alla descrizione del testo, permette agli studiosi di evitare un estenuante lavoro di raccolta di informazioni. Questa funzione risulta ancora più importante se si tiene conto della situazione paradossale degli studi sull'ermetismo, che, fino ad anni recenti, sono stati affetti da una conoscenza incompleta dei testi, laddove il numero di opere e di testimoni disponibili è andato progressivamente aumentando.

Il valore del volume sui *Testi e i codici di Ermete* non si esaurisce, però, nell'importanza che esso può avere per gli studiosi dell'ermetismo: anche gli storici della filosofia che rivolgono la loro attenzione ad altri ambiti di ricerca possono trarre giovamento da quest'opera. L'ermetismo costituisce, infatti, una realtà non marginale all'interno del pensiero medievale, ed entra in un rapporto di influenza reciproca con la riflessione filosofica e teologica. Basta osservare l'elenco dei filosofi che, a partire dal XII secolo, citano nelle loro opere testi ermetici, per comprendere quanti ambiti di ricerca possono trarre giovamento da una migliore conoscenza dell'ermetismo. Ad esempio, si trovano citazioni in autori gravitanti intorno alla scuola di Chartres (quali Teodorico di Chartres, Bernardo Silvestre e Alano di Lilla) e, in generale, in pensatori interessati alla filosofia naturale (Adelardo di Bath, Ermanno di Carinzia): ciò è segno che vi è continuità tra l'attenzione per la natura come forza autonoma e l'insistenza ermetica su forze e spiriti vitali. Altri autori che citano testi ermetici sono tra le figure principali del pensiero metafisico-teologico di età scolastica: ci riferiamo a Guglielmo di Alvernia da una parte, ad Alberto Magno e alla scuola da lui avviata a Colonia (Ulrico di Strasburgo, Bertoldo di Moosburg) dall'altra. Già da queste brevi note si può notare come le vicende dell'ermetismo siano strettamente legate a quelle del platonismo, cioè di un insieme di dottrine e idee la cui importanza per il pensiero medievale non può essere sottovalutata. Con ciò, non si vuole affermare che il significato storico dell'ermetismo si possa ridurre ai suoi rapporti con la filosofia "ufficiale": a rendere interessante questo ambito di studi, anzi, è proprio la presenza, accanto a concetti filosofici, di tematiche alchemiche, astrologiche e mediche (provenienti, tra l'altro, da fonti molto distanti tra loro, sia nello spazio che nel tempo).

ANDREA VELLA

Victor J. Matthews, *Antimachus of Colophon, Text and Commentary*, Leiden, Brill, 1996, 478 pages.

Victor Matthews has produced a substantial new edition of Antimachus' fragments. Unfortunately we know very little about this author, but Matthews has done much valuable research work and manages to fill out some of the gaps in our knowledge by providing much background material. Matthews follows the work of Wyss very closely and supplements it wherever possible with new fragments from papyri and with much useful bibliography which he has studied in great detail. Matthews also refers frequently to David Vessey's work on Statius and Antimachus: cf. pages 24, 137 and 425 ff. However, Matthews does not always agree with Vessey's views on Antimachus¹.

A very interesting section of M.'s work is devoted to Antimachus' *Studia Homerica* (page 46 ff. and pages 373-403). Furthermore there are many important notes on vocabulary (with special reference to morphology: cf. page 51 ff.) and metre (pages 57-63). M. presents many different scholars' opinions and offers the reader very learned and detailed discussions.

Following the work of G. Giangrande, M. argues that Antimachus anticipated the Hellenistic poets in his use of *imitatio cum variatione* and he comments on Antimachus' "departure from Homeric usage": cf. pages 81, 87 and 248. For the employment of *imitatio cum variatione* in Antimachus cf. also *Minerva* 1992, page 96. M. notes, moreover, that Antimachus makes use of *arte allusiva*: cf. page 159.

M. is a conservative editor and tries to avoid unnecessary textual alterations. Thus on page 118 he notes that "emendation is unnecessary since there are many examples in epic from Homer to Nonnus of the use of the comparative in place of the superlative." Moreover his notes on the poet's *Sprachegebrauch* are most informative. He refers to many linguistic commentaries including those of Chrysosafis on Theocritus *Idyll* 25 and McLennan on Callimachus, *Hymn* I. Both

¹ Cfr. D.W. Vessey, *Statius and Antimachus. A Review of the Evidence*, 'Philologus' 114, 1970, pp. 118-143. Id., *Statius and Thebaid*, Cambridge 1973.

of these two commentaries were produced in Prof. Giangrande's Research School in London University.

M. underlines the importance of Doric forms in Antimachus: cf. pages 95, 273, 335 and 407. He notes that Antimachus' "Dorisms are simply imitation of the mixture of dialectal forms found in Homer." Nevertheless, it is necessary to point out that no Doric form is present in Homeric poetry, unlike the other mycenaean, ionic, aeolic, attic dialects, all actual in Homer. Similarly it is worth noting that Antimachus used Attic forms: cf. page 210 where M. comments on the "Attic genitive νεώς". For the employment of Attic forms in epic poetry cf. my *New Studies in Greek Poetry*, Amsterdam 1989, page 25 and R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1971, reprint, page 228 who noted that "Aristarchus pointed out the use of some 'Attic' forms and words in the epic language."

On page 374 M. notes that at *Iliad* I.298 Antimachus read μαχήσομαι, in agreement with Aristophanes, Aristarchus, and various other editions. He then points out that "the form μαχήσομαι is Ionic." It is perhaps worth adding that morphological and syntactical Ionisms were a traditional ingredient of Hellenistic and late Greek epic poetry: cf. G. Giangrande, *Scripta Minora Alexandrina*, Amsterdam 1985, vol. 4, page 309.

On page 136 M. comments on frag. 29 θέρεος σταθεροῖτο ("hot summer"). He notes that there may be an etymological connection between σταθερός ("hot") and the verb σταθεύω ("to scorch"). For a similar etymological word game in Antimachus cf. frag. 183 where the Erythini are said to be "so-called because they were of a red colour". For the Hellenistic fondness for etymological word-games cf. my *Studies in The Poetry of Nicander*, Amsterdam 1987, page 41. Cf. also M.'s note on page 89 where he explains that Antimachus made an etymological connection between the Teumessian cave in Boeotia and the verb τευμήσατο ("he constructed"). For another etymological joke cf. M.'s note on page 399 where he mentions that at Callimachus, *Hymn* 3, 90 two of Artemis' hunting-dogs are described as ἡμισυ πηγούς. Since πηγός meant both "black" and "white" (cf. Hesychius s.v.) the dogs must be imagined to be either "half black" or "half white". Accordingly, πηγεσίμαλλος may mean "black-fleeced", as Porphyrius explains in his comment on *Iliad* 3, 197.

Finally it should be noted that M.'s book has been beautifully printed and bound by the publisher (Brill).

Conclusion. Matthews' monograph contains an important collection of material and makes a valuable contribution to our knowledge of Antimachus's poetry².

HEATHER WHITE

² Cfr., of the same scholar, *Panyassis of Halikarnassos*, Lugduni Batavorum 1974, with Commentary.

Euripides, Selected Fragmentary Plays, edited by C. Collard, M.J. Cropp and K.H. Lee, vol. I, 1995, Warminster, 280 pages.

This edition provides the reader with a Greek text together with an English translation and commentary of the fragmentary plays of Euripides. The editors have diligently collected all the relevant bibliography and also provided separate introductions to the fragments of each play. They are heavily indebted to the work of Professor H. van Looy and to his fundamentally important book *Zes verloren Tragedies van Euripides* (Brussels, 1964). The editors also acknowledge that they have been greatly helped by James Diggle whom they thank in the preface. I would now like to make the following observations concerning the text of the fragments.

On page 145 Collard discusses *Cresphontes* frag. 455. It should be noted that the words αὐτῆς τέκνα Νιόβης mean "the children of lonely Niobe". For the fact that Niobe was turned into a lonely rock after all her children had been killed cf. *Iliad* 24, 614 ff.

On page 232 C. discusses *Phaethon* frag. 776, lines 166-7. It should be noted that the transmitted text provides perfect sense. The poet has employed a metaphor which is expressed by the verb συνηρεφέϊ. Lines 166-7 should be translated as follows: "Is it because blind wealth casts a shadow over them that their wits are blind even to misfortune?" Cf. *LSJ* s.v. τυφλός: "c. gen., τινός blind to." Cf. also *LSJ* s.v. τύχη III, 2: "ill fortune". For the employment of metaphors in Greek poetry cf. G. Giangrande, *Mus. Phil. Lond.*, vol. 4, page 61 ff. For another metaphor cf. page 113 (*Bellerophon* frag. 285, line 10) ὑπ' ἄτης ζευγλῶν ("under folly's yoke").

On page 113 f. C. comments on *Bellerophon* frag. 285, 13 f. Euripides is describing a man who is poor but noble by birth. Once more the text is sound and should be translated as follows: "moreover (ἐν δ') he suffers thinking (φρονῶν) and shame makes him reject manual work." Cf. *LSJ* s.v. v, C, 3: ἐν δέ "and besides, moreover" (Sophocles, *Aiix* 675).

At page 73 C. discusses *Cretans* frag. 472 e. Lines 2-3 may be translated as follows: "You, my lord, because of the evils, think to conceal it well." Cf. *LSJ* s.v. ἐκ III, 6: "of Cause, Instrument, or Means by which a thing is done".

On page 77 f. C. comments on *Cretans* frag. 472 e, line 46. The reading καλῶς should not be altered: cf. *LSJ* s.v. καλός IV: "in Att. and Trag. freq. ironically, *fine, specious*".

At page 94 C. discusses *Stheneboea* frag. 661, line 26. Once again the text makes perfect sense and should be translated as follows: "I certainly expect to die if I keep my self-restraint (σωφρονῶν)." Cf. *LSJ* s.v. οὐκοῦν II, 2: "surely", *Soph. Ant.* 817. Cf. also *LSJ* s.v. νομίζω II, 4: "c. acc. et inf., deem, hold, believe that", quoting Thucydides 2, 3 ἐνόμισαν ἐπιθέμενοι ῥαδίως κρατῆσαι ("they thought that if they attacked they could easily win").

At page 231 C. comments on *Phaethon* frag. 784, line 160 ff. Textual alteration is here warranted, because the text offered by Stobaeus is metrically unacceptable, since it proposes a dactyl in second position: ὅστις τῶν πατέρων, corrected in πατρῶια by Diggle (p. 212, in apparatus criticus). Euripides mentions a man who grants his patrimony to his insane children or who allows the citizens to have undue licence. Cf. *LSJ* s.v. ἐξουσία 2: "abuse of authority, licence, arrogance."

On page 187 f. C. discusses *Erectheus* frag. 370, lines 21 f. These lines make sense and can be translated as follows: "Dead. But those who have died nobly, I declare, are more alive than those who live ignobly". Cf. *LSJ* s.v. βλέπω III: "to be alive".

On page 183 C. comments on *Erectheus* frag. 362, line 20. Once more the transmitted text need not be altered. Lines 18 ff. should be translated as follows: "Make friends of those who do not give way in discussions, and bar your door to those who are cowards for your gratification and pleasure." Cf. *LSJ* s.v. πονηρός III, 2: "base, cowardly", *Soph. Ph.* 437.

On page 184 C. discusses *Erectheus* frag. 362, line 33. It should be noted that there is no need to accept Heath's alteration since the pronoun σε can be understood from the context. For the omission of the personal pronoun cf. my *New Essays in Hellenistic Poetry*, Amsterdam 1985, page 83. Cf. moreover *The Wise Melanippe*, frag. 665, line 13 where the pronoun με has to be understood from the context.

On page 185 C. discusses *Erectheus* frag. 369, line 4. It should be noted that we may retain the mss. reading θρή(ι)κτιον (πέλτων) and understand that the adjective θρείκτιος has been restricted to two terminations: cf. my *Studies in the Poetry of Nicander*, Amsterdam 1987, page 16.

On page 188 C. comments on *Erectheus* frag. 370 K., line 35. He notes that Diggle proposed the alteration διῆλθεν in order to avoid "repeated *you*". It should be noted, however, that repetition is common in Euripides: cf. my article in *Minerva* 1992, page 95. Cf. also *Erectheus* frag. 370 K., line 36 σὲ... σὲ and lines 41 ff.

At page 180 C. comments on *Erectheus* frag. 360, line 44. The text is once again sound and should be translated as follows: "there is nobody, unless I am willing, who shall cast out our ancestors' institutions." The phrase ἐκούσης τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἄτερ means "without my soul being willing". The speaker states that she will do her best to prevent people from damaging her country.

On page 189 C. discusses *Erectheus* frag. 370 K, line 44. He notes that Cropp's alteration θ' "gives a normal link between the two adjectives." It should be pointed out, however, that *asyndeton* is common in Euripides: cf. page 143 (*Cresphontes* frag. 449, line 6) and page 115 (*Bellerophon* frag. 290, line 1).

On page 115 C. comments on *Bellerophon* frag. 291. It should be noted that the readings ἐντονοὶ and εὐτονοὶ are synonyms, and that both adjectives can mean "taut".

One pag. 118 C. discusses *Bellerophon* frag. 303. Textual alteration is unwarranted in line 5. The pronoun so refers to the Chorus: cf. Aeschylus, *Supplikes* 779 ff.

At page 233 C. comments on *Phaethon* frag. 781, line 214. It should be noted that νεκροῖς may be a poetic plural: cf. my article on Euripides' *Phaethon* in *Mus. Phil. Lond.*, vol. X. For other cases of the poetic plural in Euripides, cf. page 95 (frag. 665a) and page 185 (frag. 369a).

On page 277 C. discusses *Melanippe* frag. 501. Textual alteration may again be not needed. The poet is referring to people who do not rush into marriage but enter a period of engagement before marrying. Line 2 f. should be translated as follows: "the woman who waits with her proper husband arrives at his house".

On page 273 f. C. discusses *Melanippe* frag. 660 M, line 21. The text makes perfect sense. The poet has made use of a partitive genitive¹. Line 21 should be translated as follows: "Thus even in our dealings with the gods the female (θήλεια) has a share of justice (ἔχει δίκης)." It should be noted that the text of line 24 is also sound, as Page has already explained. Lines 24 f. should be translated thus: "and those who think that it is necessary to blame excessively all women alike if only one is found to be bad." Cf. *LSJ* s.v. ἡγέομαι III, 4, quoting Plato, *Prt.* 346 b ἡγήσατο ἐπαινέσαι. Note the *hyperbaton*² of the adverb ἄγαν. Moreover the repetition ψόγος... ψέγειν is typical of Euripides' poetic style: cf. *Telephus* frag. 714 νόσον... νοσεῖν. At *Telephus* frag. 714, line 1 Euripides employed an accusative of respect. The meaning is: "what does wealth avail me as far as disease is concerned?".

Conclusion. This edition contains a very useful collection of material, especially for Euripides' sources, and is a good introduction to the study of Euripides' fragments. It is, however, much less valuable as regards the discussions of textual points and the poet's *Sprachgebrauch*.

HEATHER WHITE

¹ Cf. Lasso de La Vega, *Sintaxis griega*, Madrid 1968, page 419, quoting Soph. *O.T.* 705 μαντικῆς ἔχον τέχνης.

² For the *hyperbaton* cf. H. Boldt, *De liberiore linguae Graecae collocatione verborum*, Diss. Göttingen, 1884.

Finito di stampare il mese di aprile 2003
nella Tipografia E. Leone snc – Catania

M. Finocchiaro, <i>Il Ghibellin fuggiasco e la Bella Trinacria. Il tempo della narrazione dantesca, i tempi della lettura siciliana</i>	pag. 303
C. Gallo, <i>Nobiltà corrotta di Vincenzo Maugeri Zangara</i>	» 335
G. Guttilla, <i>L'epist. 18 di Paolino di Nola a Vittricio autotesto del Propempticon a Niceta (carm. 17)</i>	» 349
F. Indovina, <i>Economia della conoscenza scientifica tra vincoli epistemici ed interessi personali</i>	» 361
A. Manganaro, <i>Il "palombaro letterario" e la "jastemma della madre": Benedetto Croce e Niccolò Pesce</i>	» 371
S. Riolo, <i>La misoginia in Sicilia nella lingua e nelle tradizioni</i>	» 389
C. Romano, <i>Il titolo per un romanzo di Neera: tredici lettere inedite ad Emanuele Navarro della Miraglia (1884-1885). Giornalismo e letteratura negli anni di Sommaruga</i>	» 407
M. Sciuto, <i>Sulla distinzione tra bellezza dell'ideale e sublimità nelle Lezioni di estetica di G.W.F. Hegel</i>	» 431
C. Sipione, <i>Prolegomena per una lettura filologica della Virginal di Dresda</i>	» 443
F. Trigilio, <i>Charite e Lucia</i>	» 487
N. Zago, <i>L'ordine, il disordine. Il Canto VIII del Paradiso</i>	» 503
RECENSIONI	» 515

P R E Z Z I E A B B O N A M E N T I

Un numero	€ 15,00
Abbonamento annuo	€ 30,00
Annata arretrata	€ 45,00
Estero: € 45,00 (annata)	

Spedizione in contrassegno

Richiesta a: Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum
Gymnasium - Catania - Piazza Dante - Centro Servizi

Direzione e Amministrazione:

Facoltà di Lettere, Università degli Studi, Catania
Monastero dei Benedettini

ISSN 0037-458X

ISSN 0037-458X

€ 30,00

Prof. NICOLÒ MINEO, *Direttore responsabile*

Finito di stampare il mese di aprile 2003 nella Tipografia E. Leone snc - Catania

Autorizz. 6-VII - 1948 n. 25 del Reg. Periodici Tribunale di Catania

Proprietà letteraria - Reg. pubblico gen. opere protette, n. 1/037303